This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

**Über dieses Buch**

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

**Nutzungsrichtlinien**

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

**Über Google Buchsuche**

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
Class

# System

der

# Logik und Metaphysik

oder

# Wissenschaftslehre.

---

Von

Kuno Fischer.

Zweite völlig umgearbeitete Auflage.

Heidelberg.
Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann.
1865.

BC73
F5
1865

GENERAL

Druck
von Friedrich Frommann
in Jena.

# Vorrede

## zur zweiten Auflage.

Seit der ersten Auflage dieses Buchs, welches ich damals als Compendium für akademische Vorlesungen herausgab, sind eine Reihe Jahre vergangen, und ich habe seitdem diese Wissenschaft zwölfmal auf dem Katheder vorgetragen, jedesmal mit erneutem Interesse und darum auch mit einer erneuten und tiefer eindringenden Prüfung. Die nächste Frucht dieser fortgesetzten Prüfungen war, daß mir die erste Auflage nicht mehr genügte, daß sie mir mit jedem Jahre fremder wurde und daß ich selbst mit jedem Jahre die Nothwendigkeit und das Bedürfniß einer völligen Umarbeitung dringender empfand. So viele Mißverständnisse, theils verschuldeter theils unverschuldeter Art, waren zu beseitigen; so viele Schwierigkeiten, theils verborgen geblieben, theils nicht gelöst

oder nicht gründlich genug gelöst, waren zu erörtern; so viele Irrthümer zu berichtigen, welche die schulmäßige Abhängigkeit von einer überlieferten und vorgebildeten Lehre immer mit sich bringt. Und was mir in dem früheren Buche dem Inhalte nach etwa noch recht war, das fand ich größtentheils in dem Ausdruck und der Form nicht so genau und so bestimmt, als es die logische Darstellung gebietet. Ich sah daher, daß die zweite Auflage ein ganz neues Werk werden müsse, welches gegenüber den Aufgaben, die es zu lösen habe, kein bloßer Seitengänger der Vorlesungen mehr sein könne; daß es eine ganz andere Verfassung fordere, als das Buch in seiner ersten Form hatte. Ich mußte ihm einen Umfang geben, der über ein bloßes Compendium hinausgeht, und eine Selbständigkeit, die es von meinen Vorlesungen unabhängig macht Das ist der Grund, warum diese Logik in dem öffentlichen Bücherverkehr einige Jahre hindurch gefehlt hat. In der alten Form wollte ich sie nicht wieder aufleben lassen, und die neue Umarbeitung, die eine völlige sein sollte, brauchte Zeit, um so mehr, als ich daneben durch mein Amt und meine schriftstellerischen Arbeiten noch mit Aufgaben anderer Art unausgesetzt beschäftigt war.

Ich habe in dem Werke selbst die Aufgabe und den

Standpunkt deſſelben ſo genau und ausführlich behandelt, daß ich darüber hier in der Vorrede nichts weiter zu ſagen habe. Man wird finden, daß ich meinen eigenen Weg gegangen bin, und wenn mich dieſer zu einem Ziele führt, wo ich nicht allein ſtehe, ſondern mit einem geſchichtlich ſchon gegebenen Standpunkt in der Hauptſache zuſammenkomme, ſo empfinde ich dieſe Uebereinſtimmung, ſo weit ſie reicht, keineswegs als eine Abhängigkeit, am wenigſten als eine ſchulmäßige. Unter den Arbeiten der Gegenwart, welche ſich auf die Logik beziehen, ſind mir die Unterſuchungen Trendelenburg's wichtig geweſen, und ich habe mir eine beſondere Aufgabe daraus gemacht, auf dieſen Standpunkt da, wo ich ihm in der Geſchichte der Logik begegnete, mit aller Genauigkeit ſowohl der Darſtellung als der Prüfung einzugehn.

Die ariſtoteliſche Logik habe ich an ihrem geſchichtlichen Ort in der Propädeutik, dem erſten Theile dieſes Werks, ausführlich entwickelt, und ich habe bei dieſem Abſchnitte meines Buchs, namentlich auch in der Wahl der Beiſpiele, daran gedacht, daß der Schulunterricht der Logik daraus Nutzen ziehen könne. Dem wiederholten Studium des ariſtoteliſchen Organons, insbeſondere der Analytik, womit ich die Vorarbeiten zu dieſer neuen Auflage begann, verdanke ich die Einſicht, daß in der

Lehre von den Urtheilen und Schlüſſen die hegel'ſche Logik die Sache verfehlt hat. So richtig die Aufgabe war, die ſie ſich ſetzte, ſo falſch war die Ausführung. Es giebt zwei Dinge, die man in der Philoſophie nicht ungeſtraft vernachläſſigen darf: die ariſtoteliſche Logik und die kritiſche, ich meine die kantiſche Philoſophie.

Jena den 11. September 1865.

Kuno Fiſcher.

# Inhaltsverzeichniß.

## Erſtes Buch.

## Propädeutik.

### Erſter Abſchnitt.

### Die Aufgabe der Logik.


Seite

§. 1. Die Philoſophie als Wiſſenſchaftslehre . . . . . 3
§. 2. Die Wiſſenſchaftslehre als Logik . . . . . 5
§. 3. Die Logik als Metaphyſik . . . . . 6
§. 4. Die Aufgabe der Logik . . . . . 8
§. 5. Unterſchied von der formalen Logik . . . . . 9
§. 6. Urſprüngliche und abſtracte Begriffe . . . . . 10
§. 7. Logik und Grammatik . . . . . 12
§. 8. Die Terminologie . . . . . 14
§. 9. Logik und Rhetorik . . . . . 15
§. 10. Propädeutik und Syſtem . . . . . 16


### Zweiter Abſchnitt.

### Geſchichte der Logik.


§. 11. Urſprung der Logik . . . . . 17
§. 12. Grundſtoff und Grundform . . . . . 18

Seite

§. 13. Der Grundbegriff des Seins. Die Eleaten . . . 19
§. 14. Richtung und Grundlinien der Logik . . . . . 20
§. 15. Der Grundbegriff des Werdens. Heraklit . . . . 23
§. 16. Entgegengesetzte Grundrichtungen . . . . . 25
§. 17. Die Unmöglichkeit der Erkenntniß. Sophistik . . . 25
§. 18. Die Antilogik . . . . . 27
§. 19. Das Erkenntnißproblem . . . . . 31
§. 20. Die sokratische Lösung. Experimentallogik . . . . 32
§. 21. Die platonische Dialektik. Begriffsbildung . . . . 36
§. 22. Aufgabe der aristotelischen Logik . . . . . 40
§. 23. Die logischen Untersuchungen . . . . . 42
§. 24. Urtheil und Kategorien . . . . . 44
§. 25. Die Kategorien . . . . . 45
§. 26. Das Urtheil . . . . . 47
§. 27. Entgegensetzung der Urtheile . . . . . 48
§. 28. Umkehrung der Urtheile . . . . . 50
§. 29. Entgegensetzung und Umkehrung. Der unmittelbare Schluß . . . . . 51
§. 30. Der wirkliche Schluß. Syllogismus . . . . . 52
§. 31. Die Schlußfiguren . . . . . 54
§. 32. Die Schlußarten oder Schlußmodi . . . . . 56
§. 33. Unmögliche Schlüsse. (Indirecte Ableitung der Schlußmodi) . . . . . 60
§. 34. Die erste Figur als Erkenntnißform . . . . . 62
§. 35. Die erste Figur als syllogistische Grundform. Die Reduction . . . . . 62
§. 36. Der richtige Schluß . . . . . 65
1. Der Cirkel . . . . . 65
2. Die Umkehrung . . . . . 66
3. Der Unmöglichkeitsschluß . . . . . 66

Seite

§. 37. Der falſche Schluß . . . . . 67
1. Petitio Principii . . . . . 67
2. Non propter hoc und Proton Pſeudos . . . 67
3. Paralogismus . . . . . 67
4. Apate (Elenchos, Krypſis) . . . . . 68
5. Der dialektiſche Schluß. Epicheirem. Apagoge 69

§. 38. Der unvollkommene Schluß. Syllogiſtik und Rhetorik 71
1. Enthymem und Induction . . . . . 72
2. Parabigma . . . . . 73
3. Inſtanz . . . . . 73

§. 39. Der zuſammengeſetzte Schluß (Sorites) . . . . . 74

§. 40. Deduction und Induction . . . . . 76

§. 41. Induction und Analogie . . . . . 77

§. 42. Der apodiktiſche Beweis. Deduction und Definition 80

§. 43. Die Definition . . . . . 81

§. 44. Charakteriſtik der ariſtoteliſchen Logik. Zuſammenfaſſung des Ganzen . . . . . 85

§. 45. Nachariſtoteliſche Richtungen . . . . . 87

§. 46. Ausbildung der formalen Logik. (Die peripatetiſche und ſtoiſche Schule.) . . . . . 89

§. 47. Charakter der formalen Logik . . . . . 93

§. 48. Die ariſtoteliſche Logik im Mittelalter . . . . 96

§. 49. Die logiſche Streitfrage des Mittelalters. Realismus und Nominalismus . . . . . 98

§. 50. Uebergang zur neueren Philoſophie . . . . . 102

§. 51. Die entgegengeſetzten Erkenntnißrichtungen der neueren Philoſophie . . . . . 104

§. 52. Das Erkenntnißproblem . . . . . 107

§. 53. Die ſkeptiſche Entſcheidung. Hume . . . . . 108

§. 54. Die kritiſche Löſung. Kant . . . . . 109

Seite

§. 55. Pſychologiſche und transſcendentale Auffaſſung. Fries und Fichte . . . . . 111
§. 56. Die Kategorien auf dem Standpunkt der Wiſſenſchaftslehre. Fichte . . . . . 113
§. 57. Das Identitätsprincip . . . . . 119
§. 58. Naturphiloſophie. Schelling. . . . . 121
§. 59. Uebergang zu Hegel . . . . . 126
§. 60. Die hegel'ſche Logik . . . . . 128
§. 61. Widerſtreitende Standpunkte . . . . . 130
§. 62. Standpunkt der Nichtidentität. Herbart . . . . 131
§. 63. Der Wille als Identitätsprincip. Die Welt als Wille und Vorſtellung. Schopenhauer . . . . 135
§. 64. Kritik des vorhergehenden Standpunkts . . . . 148
§. 65. Die Identität als Vermittlung von Denken und Sein. Das Princip der Bewegung und des Zwecks. Trendelenburg . . . . . 153
§. 66. Kritik des vorhergehenden Standpunkts . . . . 165

## Dritter Abſchnitt.

## Die Methode der Logik.

§. 67. Der Standpunkt zur Löſung der Aufgabe . . . 183
§. 68. Der Weg zur Löſung . . . . . 186
§. 69. Der Begriff der Entwicklung . . . . . 188
§. 70. Entwicklungsgrundbegriffe. Die Entwicklung als Identitätsprincip . . . . . 191
§. 71. Die Entwicklung als Univerſalprincip. Die geſchichtlichen Univerſalſyſteme . . . . . 193
§. 72. Die Entwicklung als wiſſenſchaftliche Methode . . 197

Seite

§. 73. Das reine Denken . . . . . 202
§. 74. Die logiſche Entwicklung . . . . . 208
§. 75. Der Gang der logiſchen Entwicklung . . . . . 211

---

# Zweites Buch.

# Syſtem der Kategorien.

---

## Erſter Abſchnitt.

## Die Lehre vom Sein.

### Erſtes Capitel.

### Die Qualität.

§. 76. Das Sein . . . . . 215
§. 77. Der Widerſpruch im Begriffe des Seins: das Nichtſein 218
§. 78. Das Werden . . . . . 220
§. 79. Das Werden und die Zeit . . . . . 232
§. 80. Der Widerſpruch im Werden . . . . . 234
§. 81. Löſung des Widerſpruchs. Daſein . . . . . 236
§. 82. Qualität: Etwas und Anderes . . . . . 237
§. 83. Das Endliche . . . . . 238
§. 84. Die Veränderung. Der Widerſpruch des Endlichen. Das Endloſe . . . . . 239
§. 85. Erklärung des endloſen Progreſſes . . . . . 241
§. 86. Die Löſung des Widerſpruchs: das Unendliche. Das Fürſichſein . . . . . 243

Seite

§. 87. Das Unendliche und Endliche . . . . . 245
§. 88. Das Fürſichſein als Eines und Vieles . . . . 248

## Zweites Capitel.

## Die Quantität.

§. 89. Der Begriff der Größe . . . . . 252
1. Die Discretion . . . . . 252
§. 90. 2. Die Continuität. Widerſpruch im Begriffe des Eins . . . . . 255
§. 91. 3. Discretion und Continuität. Zuſammenſetzung und endloſe Theilbarkeit . . . . . 256
§. 92. Das Quantum . . . . . 261
§. 93. Die Zahl. Die Zahl und die Zeit . . . . . 263
§. 94. Zählen und Rechnen . . . . . 265
§. 95. Das Rechnen. Summiren (Addiren, Multipliciren, Potenziren) und Differenziren (Subtrahiren, Dividiren, Reduciren). Logarithmiren 267
§. 96. Die Zahl als endloſer Progreß . . . . . 274
§. 97. Der Widerſpruch im Begriff der Größe. Die Menge . . . . . 276
§. 98. Die extenſive Größe . . . . . 278
§. 99. Die intenſive Größe oder der Grad . . . . . 280
§. 100. Größenveränderung und Größenverhältniß . . . 284
1. Größenveränderung . . . . . 285
2. Begriff der Function . . . . . 285
3. Begriff der Algebra . . . . . 286
4. Die quantitativen Verhältniſſe. (Das directe und indirecte Verhältniß.) . . . . . 288
5. Begriff der Gleichung . . . . . 289

Seite

6. Analyſis . . . . . 290
7. Begriff des Differentials. Analyſis des Unendlichen . . . . . 291

## Drittes Capitel.

## Das Maß.

§. 101. Qualität und Quantität . . . . . 295
§. 102. Quantität und Maß . . . . . 297
§. 103. Das Problem des Maßes. Die Maßbeſtimmung . 299
§. 104. Das quantitative Maß als Problem . . . . 300
§. 105. 1. Der Maßſtab . . . . . 301
§. 106. 2. Die Regel . . . . . 304
§. 107. 3. Das quantitative Maß und die qualitative Veränderung. Die Qualität als Function der Quantität . . . . . 308
§. 108. Das qualitative Maß . . . . . 312
§. 109. Die Maße und die Maßverhältniſſe . . . . . 316
§. 110. Der Widerſpruch im Begriffe des Maßes . . . 319

## Zweiter Abſchnitt.

## Das Weſen oder der Grund.

## Viertes Capitel.

## Das Weſen als Beziehung.

§. 111. Maß und Weſen . . . . . 323
§. 112. Weſen und Daſein . . . . . 325
§. 113. Die Identität . . . . . 329

Seite

§. 114. Der Unterſchied . . . . . 332
§. 115. 1. Verſchiedenheit . . . . . 334
§. 116. 2. Gegenſatz . . . . . 336
§. 117. 3. Widerſpruch . . . . . 342
§. 118. Grund und Folge . . . . . 348
§. 119. Erkenntnißgrund und Sachgrund . . . . . 351
§. 120. 1. Der Grund als Anlage . . . . . 352
§. 121. 2. Der Grund als Bedingung . . . . . 353
§. 122. 3. Der Grund als Anlage und Bedingung. Grundlage oder Vorausſetzung . . . . . 356
§. 123. Die Exiſtenz oder Erſcheinung . . . . . 357
§. 124. Die Denkgeſetze . . . . . 358

## Fünftes Capitel.

## Die Erſcheinung.

§. 125. Das Ding und die Eigenſchaften . . . . . 361
§. 126. Der Widerſpruch im Begriffe des Dinges . . . 362
§. 127. Geſetz und Erſcheinung . . . . . 364
§. 128. Das weſentliche Verhältniß der Erſcheinungen . . 368
§. 129. 1. Das Ganze und die Theile . . . . . 369
§. 130. 2. Kraft und Aeußerung . . . . . 371
§. 131. 3. Inneres und Aeußeres . . . . . 377

## Sechſtes Capitel.

## Die Wirklichkeit.

§. 132. Der Begriff der Wirklichkeit . . . . . 381
§. 133. Möglichkeit und Unmöglichkeit. Die Grade der Möglichkeit . . . . . 382

Seite

§. 134. Die Thatſächlichkeit und der Zufall. Geltung und Grade des Zufalls . . . . . 385
§. 135. Möglichkeit und Zufälligkeit . . . . . 390
§. 136. Die Nothwendigkeit . . . . . 390
§. 137. Nothwendigkeit und Unmöglichkeit. Nothwendigkeit, Möglichkeit, Zufälligkeit . . . . . 392
§. 138. 1. Die Nothwendigkeit als Subſtantialität. Subſtanz und Accidenz . . . . . 396
§. 139. Der Widerſpruch im Begriff der Subſtanz . . . 399
§. 140. 2. Die Nothwendigkeit als Cauſalität. Urſache und Wirkung . . . . . 401
§. 141. 3. Die Nothwendigkeit als Wechſelwirkung. Die Gemeinſchaft . . . . . 403

## Dritter Abſchnitt.

## Der Begriff und der Zweck.

### Siebentes Capitel.

### Das Subject.

§. 142. Die Erklärung des neuen Problems . . . . . 408
1. Die Selbſtverwirklichung als Subject . . 408
§. 143. 2. Die Selbſtverwirklichung als Freiheit . . 410
§. 144. 3. Die Selbſtverwirklichung als Begriff . . 411
§. 145. Die Begriffsmomente . . . . . 417
§. 146. 1. Der Begriff als das Allgemeine . . . 418
§. 147. 2. Der Begriff als das Beſondere . . . . 422
§. 148. 3. Der Begriff als das Einzelne . . . . 425

Seite

§. 149. Der Begriff des Einzelnen. Die Begriffsbestimmung . . . . . 429
§. 150. Die Begriffsbestimmung als Urtheil . . . . . 430
§. 151. 1. Das Urtheil der einfachen Subsumtion. Das kategorische und positive Urtheil . . . 435
§. 152. 2. Das Urtheil der Specification oder Eintheilung 436
A. Das negative und unendliche Urtheil . 436
§. 153. B. Das divisive Urtheil. Das allgemeine und particulare Urtheil . . . . . 439
§. 154. 3. Das Urtheil der vollständigen Subsumtion. Das disjunctive Urtheil . . . . . 441
§. 155. 4. Das Urtheil der Begründung. Die hypothetische Urtheilsform. Das assertorische, problematische, apodiktische Urtheil . . . . 444
§. 156. Die Begriffsbestimmung als Schluß . . . . . 448
§. 157. 1. Der Schluß der Subsumtion. Der kategorische Schluß . . . . . 449
A. Die erste Schlußfigur . . . . . 449
§. 158. B. Die zweite Schlußfigur . . . . . 450
§. 159. C. Die dritte Schlußfigur . . . . . 452
§. 160. D. Die drei Schlußfiguren . . . . . 456
§. 161. 2. Die Entwicklung der kategorischen Schlußform 460
A. Der Schluß der Deduction . . . . 460
§. 162. B. Der Schluß der Induction . . . . 461
§. 163. C. Der Schluß der Analogie . . . . 463
§. 164. 3. Der Schluß der Specification. Der divisive Schluß . . . . . 465
§. 165. 4. Der Schluß der vollständigen Subsumtion (Definition). Der disjunctive Schluß . . 468
§. 166. 5. Die hypothetische Schlußform . . . . . 472

## Achtes Capitel.

## Das Object.


§. 167. Der Begriff des Objects . . . . . 475
§. 168. Die Objectivität des Begriffs. Die Objecte . . 481
§. 169. Das System der Objecte . . . . . 482
§. 170. Das Universum oder die Welt . . . . . 483
§. 171. Der Mechanismus . . . . . 484
§. 172. 1. Die mechanische Determination . . . . 486
§. 173. 2. Die Centralisation . . . . . 488
§. 174. 3. Das System der mechanischen Gemeinschaft. Der vollendete Mechanismus . . . . . 492
§. 175. Die Neutralisation der Objecte . . . . . 496
§. 176. Der Weltzweck . . . . . 499
§. 177. Die Welt als Reich der Zwecke und als Reich der Mittel. Die äußere oder mechanische Zweckmäßigkeit. Die Stufenreihe der Mittel . . . . . 502


## Neuntes Capitel.

## Die Idee oder der Selbstzweck.


§. 178. Die Geschichte des Zweckbegriffs . . . . . 509
§. 179. Der Selbstzweck oder Endzweck. Innere Zweckmäßigkeit 516
§. 180. Der Selbstzweck als Problem . . . . . 518
§. 181. 1. Der Selbstzweck als Leben. Die organische Zweckmäßigkeit . . . . . 521
§. 182. 2. Der Widerspruch des Lebens . . . . 527
§. 183. 3. Der Selbstzweck als Erkennen und Wollen. Die ideale Zweckmäßigkeit . . . . . 528
§. 184. Der Selbstzweck als Entwicklung. Der Schluß des Systems . . . . . 533

## Berichtigungen.

S. 50 Z. 8 v. unten statt die erste lies diese
" 50 " 2 " " " die zweite l. jene
" 198 " 10 " oben " Umfange l. Anfange
" 205 " 11 " unten " Himmelgewölbes l. Himmelsgewölbes
" 232 " 6 " oben " Denkens l. Werdens
" 325 " 16 " unten " Beschaffenheit l. Beschaffenheit.

# Erstes Buch.

# Propädeutik.

# Erſter Abſchnitt.

## Die Aufgabe der Logik.

### §. 1.

### Die Philoſophie als Wiſſenſchaftslehre.

Die erſte Frage, welche die Philoſophie ſich und den andern Wiſſenſchaften zu beantworten hat, iſt die genaue Beſtimmung ihrer Aufgabe. Dieſe Aufgabe beſtimmen heißt zunächſt den Gegenſtand darthun, deſſen Erkenntniß geſucht wird. Dieſer Gegenſtand muß ein wirkliches Erkenntnißobject ſein, das als ſolches von allen übrigen Wiſſenſchaften anerkannt wird, das aber als wiſſenſchaftliche Aufgabe nur in den Geſichtskreis der Philoſophie fällt.

Wir nennen einen Gegenſtand bekannt, wenn er ſich auf irgend eine Weiſe im Gebiet unſrer Erfahrung und Anſchauung darſtellt oder darſtellen läßt. Entweder iſt der Gegenſtand in unſerer Erfahrung gegeben als eine ſogenannte Thatſache der Natur, die wir in uns oder außer uns vorfinden; oder wir können denſelben für unſere Erfahrung erzeugen als ein Product der Anſchauung. Im erſten Fall läßt ſich der Gegenſtand aufweiſen, im andern bilden oder conſtruiren, in beiden anſchaulich machen. Die Gegenſtände der erſten Art ſind Data — die der zweiten Producte der Anſchauung; jene ſind empiriſch, dieſe ſind

mathematisch. Empirische und mathematische Wissenschaften sind in Rücksicht auf ihre Objecte anschaulich, durchgängig bestimmt, darum exact.

Die Philosophie ist zunächst keines von beiden. Sie kann ihren Gegenstand weder, wie die Erfahrungswissenschaften, zeigen, noch, wie die Mathematik, construiren. Es scheint demnach, daß sie eine exacte Wissenschaft nicht ist. Und sie wollte dennoch Wissenschaft sein? Hier entsteht die Meinung, die bei den Nichtkennern ebenso angenehm als geläufig ist: die Philosophie habe es überhaupt mit keinem wirklichen Gegenstande zu thun, sondern lebe von Hirngespinnsten; sie sei gar keine wirkliche zu Recht bestehende Wissenschaft, sondern treibe ihr eingebildetes Wesen jenseits der Erfahrung; je mehr nun die Erfahrungswissenschaften steigen und ihren Werth beweisen, um so mehr müssen die philosophischen Wissenschaften sinken, und um so deutlicher müsse ihr Unwerth ans Licht kommen.

Wir stellen uns auf den Standpunkt der Erfahrungswissenschaften, um von hier aus die Philosophie zu begründen, dieselbe im Geist der Erfahrungswissenschaften entweder zu rechtfertigen oder fallen zu lassen.

Die Sache ist einfach genug. Es giebt Thatsachen der Erfahrung. Es giebt in Rücksicht auf diese eine Erfahrungswissenschaft, so vielfältig getheilt, als das Reich der Erfahrung selbst. Die Erfahrungswissenschaft ist auch eine Thatsache. Oder nicht? Die Naturwissenschaft ist nicht weniger eine Thatsache als die Naturerscheinung. Jede Thatsache will erklärt sein; also auch diese. Von den Erfahrungswissenschaften wird diese Thatsache nicht erklärt, kann von keiner derselben erklärt werden. Sie können diese Thatsache nicht erklären, weil sie dieselbe erst machen. Wer die Erfahrungsobjecte erklärt, bringt eben dadurch eine Erklärung dieser Objecte d. h. eine Erfahrungs-

erkenntniß zu Stande, erzeugt eben dadurch eine neue Thatsache, die er nicht erklärt: eine nicht erklärte Thatsache, also eine zu erklärende!

In Rücksicht auf diese Thatsache muß es auch eine Erklärung, auch eine Wissenschaft geben. Oder nicht? Während die Erfahrungsobjecte klar werden, sollte die Erfahrung selbst dunkel bleiben? Wenn die Erfahrungswissenschaften über sich selbst klar sein wollen, müssen sie eine Wissenschaft fordern, welche die Erfahrung, die Erkenntniß, überhaupt das Wissen erklärt: d. h. eine Wissenschaftslehre. Eben dieses ist die Aufgabe der Philosophie. Die Nichtkenner suchen die Philosophie gerade an dem entgegengesetzten Ort, als wo sie sich wirklich befindet. Kein Wunder, daß sie dieselbe verfehlen und ins Leere blicken. Die Philosophie nimmt ihren Standpunkt nicht jenseits der Erfahrungswissenschaften, sondern ausdrücklich diesseits. In dieser Stellung steht sie fest und hat es mit einer Aufgabe zu thun, die nicht weniger thatsächlich, nicht weniger bestimmt und exact ist, als die der anderen Wissenschaften.

## §. 2.

## Die Wissenschaftslehre als Logik.

Alles Wissen ist erkennen durch Gründe. Erkennen ist urtheilen; aus Gründen urtheilen heißt schließen. Schlüsse bestehen aus Urtheilen, Urtheile aus Begriffen oder Vorstellungen. Die Wissenschaftslehre wird mithin eine Lehre von den Begriffen, Urtheilen und Schlüssen sein.

Im Urtheil wird der Begriff bestimmt durch sein Merkmal, im Schluß durch das Merkmal des Merkmals. Im Urtheil wird der Begriff theilweise, im Schluß vollständig analysirt. Urtheilen und schließen ist daher Begriffsanalyse. Diese Ana-

lyse setzt voraus, daß die Begriffe gegeben sind. Sie thut nichts weiter, als daß sie die gegebenen Begriffe auflöst und eben dadurch verdeutlicht. Die Deutlichkeit ist Erkenntnißform. Die Wissenschaftslehre als Lehre von den Erkenntnißformen (Begriffsverdeutlichung = Begriffsanalyse = begreifen, urtheilen und schließen) nennt man Logik (formale Logik).

## §. 3.

## Die Logik als Metaphysik.

Die Logik ist also im Grunde Begriffslehre. Denn Urtheile und Schlüsse sind nichts anderes als verdeutlichte Begriffe. Darum wird die Logik die Begriffe nicht bloß als gegeben voraussetzen dürfen, sondern erklären müssen, wie sie gegeben d. h. wie sie gebildet werden. Ob nun diese Bildung unwillkürlich oder willkürlich geschieht, in beiden Fällen ist sie ein Vorgang in unserm Geist. Als Lehre von der Begriffsbildung wird die Logik psychologisch, und hört auf bloß formal zu sein. Denn in der Bildung der Begriffe handelt es sich nicht bloß um die Erkenntnißform, sondern um den Erkenntnißinhalt selbst und dessen Entstehung.

1. Die Begriffe bilden sich aus den Einzelvorstellungen oder Anschauungen, indem sich die gleichartigen Merkmale vereinigen und von den ungleichartigen absondern. Diese Vereinigung kann geschehen durch willkürliche Abstraction oder unwillkürliche Verschmelzung. Auf diesem Wege entstehen die Allgemeinvorstellungen, die sogenannten Gattungsbegriffe, die wir durch Worte bezeichnen. Diese abstracten Begriffe sind verallgemeinerte Anschauungen. Sie sind aus Erfahrungen hervorgegangen, also empirischen Ursprungs. Deshalb mögen sie empirische Begriffe heißen. Durch dieselben werden ganze Klassen einzelner

Objecte vorgestellt. Deshalb mögen sie vorstellende Begriffe genannt werden.

2. Jeder dieser Begriffe ist eine Vereinigung oder Zusammenfügung von Merkmalen, d. h. eine Synthese. Eine solche Synthese ist immer ein Urtheil. Es giebt unwillkürliche Urtheile, Urtheile, die wir bilden, ehe wir uns derselben bewußt werden. Die sogenannten gegebenen Begriffe sind solche Urtheile. Das analytische Urtheil der formalen Logik setzt die Begriffe als gegeben voraus, d. h. es setzt in denselben ein synthetisches Urtheil als gegebenes Product voraus; und das analytische Urtheil ist nichts anderes als die bewußte Zerlegung dieses Products in seine Factoren.

3. Also jeder vorstellende Begriff hat eine solche synthetische Verknüpfung des Mannigfaltigen zu seiner Voraussetzung, zu seiner Bedingung. Diese Synthese wird also selbst keine Vorstellung, kein empirischer Begriff sein können, da diese erst durch jene zu Stande kommen. Sie drückt weder a noch b aus, sondern bloß den Zusammenhang von a und b (a + b), die Arten dieses Zusammenhangs. Sie wird nicht vorgestellt, sondern gedacht. Sie ist kein empirischer, sondern ein reiner Begriff. Ihre Function besteht bloß im verknüpfen, im urtheilen: daher können die reinen Begriffe auch urtheilende Begriffe genannt werden.

Ohne solche Begriffe giebt es kein Urtheil, keine Vorstellung, keine Anschauung. Ohne sie kann überhaupt nichts gedacht werden. Also muß Alles durch sie gedacht werden. Also müssen vor Allem sie selbst gedacht werden. Sie sind der Natur nach die ersten Gedanken (λόγῳ oder φύσει πρότερα), die Grundbegriffe (Denknothwendigkeiten). Ohne sie ist nichts denkbar, also auch nichts erkennbar.

a. Wird durch die reinen Begriffe Alles gedacht, so sind sie

die allgemeinsten und obersten Prädicate. Als solche heißen sie Kategorien.

b. Von diesen Begriffen hängt alles Denkbare ab, mithin auch alles Seiende, sofern es denkbar ist. Als die Grundbegriffe des (denkbaren) Seins heißen sie Principien.

c. Von diesen Begriffen hängt alles Urtheilen ab, also auch alles Erkennen. Mithin sind sie die Grundbegriffe der Erkenntniß, also auch des Erkennbaren. Als solche mögen sie Erkenntnißbegriffe heißen.

## §. 4.

## Die Aufgabe der Logik.

Jetzt läßt sich unsere Aufgabe genau aussprechen. Die Philosophie fordert Wissenschaftslehre. Diese fordert eine Lehre von der Begriffsverdeutlichung (Begriffsanalyse) d. h. formale Logik. Diese fordert Einsicht in die Begriffsbildung d. h. Psychologie. Diese fordert Wissenschaft der reinen Begriffe oder Kategorien, als welche allem Denken, darum auch allem Erkennen, darum auch allem (erkennbaren) Sein zu Grunde liegen.

Die Kategorien sind Denkbegriffe, Grundbegriffe (Principien), Erkenntnißbegriffe. Die Wissenschaft der Kategorien ist also zugleich Wissenschaft der Denkbegriffe, Grundbegriffe, Erkenntnißbegriffe. Als Wissenschaft der Denkbegriffe nennen wir sie Denklehre oder Logik im weitesten Sinn, als Wissenschaft der Grundbegriffe (Principien) Metaphysik (Fundamentalphilosophie oder Ontologie), als Wissenschaft der Erkenntnißbegriffe Wissenschaftslehre.

Das sind drei Namen für dieselbe Sache, für die Lösung derselben Aufgabe. Die Logik, um die es sich hier handelt, muß zugleich Metaphysik und Wissenschaftslehre sein.

## §. 5.
## Unterſchied von der formalen Logik.

Hieraus erhellt der Unterſchied dieſer Logik von der formalen oder der gewöhnlichen Schullogik, die den Begriffen nicht auf den Grund ſieht. Sie ſetzt die Begriffe als gegeben voraus; ſie unterſcheidet dieſelben bloß nach ihrem Umfange d. h. nach ihrer größeren oder geringeren Allgemeinheit, d. h. ſie unterſcheidet ſie bloß der Quantität nach. Die Kategorien gelten ihr als Begriffe von größtem Umfange, gleichſam als größte Kreiſe des globus intellectualis, als allgemeinſte Gattungen. Sie kennt nur einen ſolchen quantitativen Unterſchied zwiſchen den reinen und empiriſchen Begriffen.

Wäre dies richtig, ſo würden die Kategorien nur eine größere Sphäre beſchreiben als die Gattungsbegriffe, ſo würde durch jene bloß eine weitere Klaſſe von Erſcheinungen, mit einem Worte mehr vorgeſtellt werden als durch dieſe. Dem iſt nicht ſo. Durch die reinen Begriffe werden nicht mehr Erſcheinungen vorgeſtellt, weil überhaupt gar keine Erſcheinungen als ſolche durch ſie vorgeſtellt werden, ſondern bloß deren Zuſammenhang, Beziehung, Verhältniß. Sie haben nicht einen größeren Umfang, als die empiriſchen Begriffe, ſondern eine andere Function. Ihre Function iſt nicht verallgemeinern, ſondern verknüpfen, nicht vorſtellen, ſondern urtheilen. Die reinen Begriffe verhalten ſich zu den empiriſchen ähnlich, wie die Zeichen für die arithmetiſchen Größen ſich verhalten zu den Zeichen für die arithmetiſchen Operationen. Durch die Zeichen + oder −, durch = oder > und < u. ſ. f. ſtellen wir überhaupt keine Größen vor, wie durch a und b, ſondern bloß eine beſtimmte Verbindung oder ein beſtimmtes Verhältniß von Größen.

## § 6.

## Urſprüngliche und abſtracte Begriffe.

Wären die Kategorien wirklich die allgemeinſten Begriffe im Sinn der formalen Logik, ſo wären ſie unter den Gattungsbegriffen die abſtracteſten; ſie würden erſt durch Abſtraction gebildet, ſie wären die Gattungen, von denen ſich nicht weiter abſtrahiren ließe, die man nicht mehr verallgemeinern könnte. Dann gelten ſie als abgezogen von den Erſcheinungen oder Wahrnehmungsobjecten, als verallgemeinerte Erſcheinungen, die man bildet, indem man von den Vorſtellungen alles abſondert, was ſich abſondern läßt. Dies iſt die ebenſo geläufige als gedankenloſe Anſicht.

Ueberhaupt wird auf dem Wege der Abſtraction kein Begriff gemacht. Die logiſche Abſtraction macht ſo wenig Begriffe als die chemiſche Scheidung Stoffe macht. A wird von B abgeſondert d. h. es wird außer der Verbindung mit B genommen, es wird für ſich dargeſtellt, die Aufmerkſamkeit wird bloß auf A gerichtet; dadurch wird alſo A nicht gemacht, ſondern bloß deutlich gemacht. Die Abſtraction verdeutlicht die Theilvorſtellungen, indem ſie dieſelben für ſich hervorhebt. Weiter vermag und leiſtet ſie nichts.

Nun begreift ſich ſehr leicht, daß die Kategorien ſo wenig durch Abſtraction gemacht werden, daß vielmehr ohne ſie keine Abſtraction gemacht werden kann. Wenn ich eine Vorſtellung von einer anderen abſondere, ſo löſe ich eine Verbindung von Vorſtellungen auf, ſo muß ich offenbar eine ſolche Verbindung gedacht haben, ich hebe aus der Geſammtvorſtellung einen Theil hervor, indem ich denſelben von dem Ganzen, von den anderen Theilen abſondere, ich ſtelle ein Merkmal oder eine Eigenſchaft

für sich vor: muß ich also nicht vor aller Abstraction ein Ganzes in seinen Theilen, ein Ding in seinen Eigenschaften vorgestellt haben? Jede Abstraction setzt voraus, daß ich Vorstellungen verbunden, daß ich sie auf eine bestimmte Weise verbunden d. h. gedacht habe. Eben diese Denkweisen sind die Kategorien. Die Art und Weise, wie man Wörter bildet und verbindet, nennt man Sprachregeln. Die Art und Weise, wie man Vorstellungen bildet und verbindet, darf man Denkregeln nennen. Jede Kategorie ist, wie Kant sie bezeichnet hat, eine Denkregel.

Es leuchtet also ein, daß die Kategorien den Vorstellungen und Abstractionen zu Grunde liegen, darum nicht abgeleitete oder abstracte (durch Abstraction entstandene), sondern ursprüngliche Begriffe sind. Sie sind die nothwendigen Denkfunctionen. Von ihnen kann das Denken so wenig abstrahiren als von sich selbst. Wenn man von dem Denken alles absondert, was sich absondern läßt, so kann freilich nichts weiter übrig bleiben als die Denkfunction, d. h. die Kategorie. So kann man durch fortgesetzte Abstraction die Kategorien bloßlegen, in ihrer Reinheit (dem Bewußtsein) darstellen, gleichsam experimentalisch aus den Begriffen hervorgehen lassen. Aber die Abstraction macht nicht die Kategorien: deshalb nicht, weil die Kategorien selbst schon nöthig sind zur Abstraction.

Zusatz. 1. Es verhält sich mit den Kategorien, wie mit Raum und Zeit. Raum und Zeit lassen sich nicht ableiten, weil sie Allem, woraus man sie ableiten könnte, schon zu Grunde liegen. Verdeutlichen oder darstellen dagegen lassen sich Raum und Zeit sehr leicht durch fortgesetzte Abstraction von der empirischen Anschauung, weil sie am Ende als dasjenige übrig bleiben müssen, wovon die Anschauung nicht weiter abstrahiren kann, d. h. als Anschauungsfunction.

Zusatz 2. Es verhält sich mit den Denkregeln (Kategorien),

wie mit den Sprachregeln. Der Sprachgebrauch der Regel iſt früher als die grammatiſche Einſicht, und der Denkgebrauch der Kategorien iſt früher als die logiſche Einſicht. Aber der bewußte und richtige Gebrauch der Sprachregel iſt bedingt durch die Grammatik, und ebenſo iſt der bewußte und richtige Gebrauch der Kategorien bedingt durch die Logik.

## §. 7.

## Logik und Grammatik.

Die Kategorien bilden und verknüpfen die Vorſtellungen, die Vorſtellungen äußern ſich in der Sprache. Hieraus ergiebt ſich das Verhältniß der Logik zur Grammatik, der Kategorien zur Sprache.

Das Logiſche iſt der Natur nach früher als das Grammatiſche. Die Sprache iſt nicht der Urſprung der Begriffe, ſondern umgekehrt. Darum darf man auch nicht die Logik aus der Grammatik ableiten, ſo wenig als die Mathematik aus der Architektur. Man verwechſle hier nicht den Realgrund mit dem Erkenntnißgrund. Ein Anderes iſt die Logik aus der Grammatik ableiten, ein Anderes ſie an dem Sprachgebrauch deutlich machen oder demonſtriren.

Die Logik verhält ſich zur Grammatik, wie das Denken zum Reden, wie das Urtheil zum Satz. Es iſt das Urtheil, welches den Satz macht. Es giebt Sprachen, die nicht fähig ſind, die Urtheilsform durch eine Satzform, das rein Logiſche als ſolches grammatiſch auszudrücken. Nichts deſtoweniger müſſen dieſe Sprachen Sätze haben, ſonſt wären ſie überhaupt keine Sprachen. Was gedacht wird, will ausgedrückt ſein. Das Logiſche bedarf und ſucht den ſprachlichen Ausdruck. So lange es dieſen Ausdruck in einer beſtimmten Sprache nicht findet, weil die-

ſelbe nicht fähig iſt, ihn zu bilden, befindet ſich dieſe Sprache ſelbſt in einem unvollkommenen Bildungszuſtande, und man ſieht leicht, wie das Logiſche auch der Entwicklung der menſchlichen Sprache und ihrer Bildungsſtufen zu Grunde liegt.

Die Kategorien bilden in allen unſeren Vorſtellungen das logiſche Element oder den Denkfactor. Der grammatiſche Ausdruck der Kategorien bildet das logiſche Element in der Sprache. Durch die Kategorien werden Vorſtellungen gebildet und verknüpft oder auf einander bezogen. Keine Vorſtellung kann gebildet, kein anſchauliches Object vorgeſtellt werden, ohne daß wir es auf eine beſtimmte Art denken, als Ding oder Eigenſchaft oder Thätigkeit. Dieſe Denkweiſe bezeichnet die Sprache durch die Wortform, durch die Sonderung ihrer Begriffswörter in die Redetheile der Hauptwörter, Eigenſchaftswörter, Zeitwörter. Soll die Sprache jener Denkweiſe gleichkommen, ſo muß ſie in ihrer Formbildung fähig ſein, jene Kategorien an den Begriffswörtern zu bezeichnen, etwas ſubſtantiviſch, adjectiviſch, verbal auszudrücken, d. h. Subſtantiva, Adjectiva, Verba zu bilden, jedes in der ihm eigenthümlichen Form.

Durch Kategorien werden Vorſtellungen verknüpft und auf einander bezogen. Dieſe Beziehungen wollen ſprachlich ausgedrückt ſein. Entweder iſt die Beziehung mit der Vorſtellung ſo eng verbunden, daß ſie von ihr gar nicht abgetrennt gedacht werden kann, wie z. B. mit der Thätigkeit irgend eine Zeitbeſtimmung, in der ſie geſchieht, eine Art und Weiſe, wie ſie ſich äußert (denn jede Thätigkeit muß irgendwann und irgendwie ſtattfinden), ſo wird eine ſolche Beziehung am beſten an der Wortform ſelbſt durch eine Abänderung derſelben ausgedrückt werden: die Flexion. Oder die Beziehung muß von der Vorſtellung unterſchieden werden und fordert einen ſelbſtändigen ſprachlichen Ausdruck. Eine Thätigkeit kann ſo viele Subjecte, ſo viele Ob-

jecte, ſo viele verſchiedene Richtungen haben. So viele Vorſtellungen können mit ſo vielen anderen Vorſtellungen in Beziehung verſchiedener Art gedacht werden. Sollten dieſe Beziehungen jedesmal an dem Begriffsworte ſelbſt durch irgend eine Abänderung oder Zuſammenſetzung zum Vorſchein kommen: welche unbezwingbare Fülle von Flexionen würde erforderlich und zugleich welche Ungelenkigkeit der Sprache würde die Folge ſein! So wird der logiſche Geiſt der Sprache genöthigt, die Beziehungen nicht an den Begriffswörtern, ſondern für ſich auszudrücken, beſondere Wörter zu bilden, die zuletzt nur Beziehungen der Vorſtellungen bezeichnen. Das ſind die ſogenannten Formwörter, wie z. B. Fürwörter, Artikel, Zahlwörter, Zeitformwörter, Präpoſitionen, Partikeln, Conjunctionen.

Zuſatz. Nur in einer Sprache, die das volle Vermögen der Flexion und Formwörter beſitzt, läßt ſich beſtimmt und in die Tiefe gehend philoſophiren. Die griechiſche Sprache vor Allem und nächſt ihr die deutſche haben dieſe Vermögen. Um Kategorien auszudrücken, muß man den Begriff des Seins in ſeinen verſchiedenen Beziehungen ausdrücken können. Dazu gehört das Hülfszeitwort, die Fürwörter, die Präpoſitionen. Vermöge des ſächlichen Artikels läßt ſich jede Beziehung, jeder Satz ſubſtantiviſch und declinabel machen. Dadurch wird der Gedanke biegſam. Ohne Formwörter keine Metaphyſik, kein Plato und Ariſtoteles. Die Grundgedanken der ariſtoteliſchen Metaphyſik beſtehen aus lauter Formwörtern: τὸ ἐξ οὗ, οὗ ἕνεκα, ὑφ' οὗ, τὸ τί ἐστι, τὸ τί ἦν εἶναι u. ſ. f.

## §. 8.

## Die Terminologie.

Es iſt jetzt ſelbſtverſtändlich, daß die Philoſophie, vor allem die Logik, in Kategorien redet, daß dieſe eines ſprachlichen

Ausdrucks bedürfen, der nicht anschauliche Objecte, sondern Beziehungen bezeichnet, daß diese Ausdrucksweise darum dem sinnlichen Bewußtsein fremd und von der gewöhnlichen Rede abweichend erscheint. Eine solche Terminologie ist nothwendig. Sie ist das einzige Mittel, die Gedanken richtig auszudrücken und wirklich verständlich zu machen. Ist die Terminologie dunkel und unsicher, so leidet der Gedanke an beiden Uebeln, ein Fall, der in der Philosophie nicht selten vorkömmt und durch die Schwierigkeit der Sache sich bisweilen entschuldigt. Darüber zu klagen, daß überhaupt eine Terminologie gebraucht werde, zeigt den Unverstand des Nichtkenners, dem die Sprache jeder Wissenschaft fremd ist.

## §. 9.

## Logik und Rhetorik.

Das Denken erscheint in der Rede. Reden ist lautes Denken. Hieraus erklärt sich der natürliche Zusammenhang zwischen Logik und Rhetorik, den die Alten beobachtet haben. Die Rede ist gut, die nichts ist als der deutlichste Ausdruck des Gedankens. Dazu ist die erste Bedingung, daß der Gedanke selbst deutlich und entwickelt ist. Die Logik entwickelt das Denken. Wenn man daher aus der mündlichen und schriftlichen Darstellung der Gedanken eine Wissenschaft macht, so kann man nur mit der Logik beginnen. Logik und Rhetorik befördern und tragen sich gegenseitig. Durch Denken lernt man reden, wissenschaftlich reden. Dies ist ein Vermögen, welches jede Wissenschaft braucht, und hieraus begreift sich der allgemeine und praktische Nutzen der Logik. Und auf der anderen Seite lernt man denken am besten durch das Studium vortrefflicher Schriftsteller. Man lese in logischer Absicht z. B. platonische Gespräche, lessingsche Schriften, wie

den Laokoon, zergliedere die Rede, mache sich den Gedankenbau bis ins Einzelne klar, merke auf jede logische Verknüpfung: das ist die fruchtbarste Art der logischen Erziehung. Nicht anders sollte die Logik auf den höheren Schulen gelehrt werden.

## §. 10.

## Propädeutik und System.

Die Aufgabe der Logik steht fest. Es giebt eine Thatsache der Erkenntniß, die nur erklärt werden kann durch eine Einsicht in die Grundbegriffe oder Kategorien, ohne welche nichts vorgestellt und gedacht werden kann. Die ganze Wissenschaft faßt sich in folgende vier Fragen zusammen:

1. Welches ist die Aufgabe der Logik? Diese Frage ist beantwortet.
2. Wie weit ist diese Aufgabe bereits gelöst? Auf diese Frage antwortet die Geschichte der Logik.
3. Wie ist diese Aufgabe zu lösen? Auf diese Frage antwortet die Methode der Logik.
4. Worin besteht die Lösung selbst? Die Antwort auf diese Frage giebt das System der Logik.

Wir lassen die drei ersten Fragen als Propädeutik dem System vorangehen, so daß unsere Wissenschaft in diese beiden Theile zerfällt: den propädeutischen und systematischen.

## Zweiter Abſchnitt.

# Geſchichte der Logik.

### §. 11.

### Urſprung der Logik.

Sobald dem menſchlichen Geiſt ein Gegenſtand Aufgabe oder Problem wird, beginnt in Rückſicht auf dieſes Object das Nachdenken und mit dieſem die Wiſſenſchaft. Das Problem entſteht mit der erſten Schwierigkeit, die ſich in einem ſeiner Objecte dem menſchlichen Geiſte entdeckt. So entſpringt die Logik an dem Punkte, wo die Denkbegriffe anfangen Denkprobleme zu werden, wo der menſchliche Geiſt in ſeinem eigenen Denken auf eine Schwierigkeit ſtößt, die ihn zur Denkunterſuchung nöthigt und zu der Einſicht bringt, daß das natürliche Denken nicht das wahre Denken iſt. Dieſes Moment iſt in der Entwickelung des menſchlichen Geiſtes von der höchſten Bedeutung.

Die Philoſophie beginnt mit dem Verſuch der Welterklärung, mit der Frage nach dem Realgrund der Dinge. Dieſes Erkenntnißproblem zu löſen, muß etwas als Weſen der Dinge gedacht werden, aus welchem alles Andere folgt. Sobald in dieſem Grundbegriff dem Denken eine Schwierigkeit oder Unmöglichkeit begegnet, ſo wird an dieſer Stelle die Philoſophie zum erſtenmal aufmerkſam auf die Natur der Begriffe und des Denkens, das

Erkenntnißproblem wird zum logischen Problem, die **Metaphysik** zur Erkenntnißtheorie und Denklehre. Hier ist der **Ursprung** der Logik, der erste Anstoß zur Denkuntersuchung.

## §. 12.
## Grundstoff und Grundform.

Es handelt sich um das reale Wesen, welches den Dingen zu Grunde liegt. Worin besteht das Wesen der Dinge? Die Dinge in der Natur erscheinen als bestehend in Stoff und Form, als geformte und geordnete Materien. So sind die ersten Fragen, welche die Philosophie aufwirft: was ist der Grund der Dinge in Rücksicht ihres Stoffs? was ist der Grund der Dinge in Rücksicht ihrer Form? Die erste Frage geht auf die Weltmaterie, die zweite auf die Weltordnung. Im ersten Fall wird das Weltprincip bestimmt als Grundstoff (Element), im zweiten als Grundform (Harmonie): dort als stoffgebendes, hier als formgebendes (ordnendes) Wesen. Den Begriff des Grundstoffs bildet und entwickelt die ionische Physiologie, den der Grundform, des weltordnenden Princips, erklärt durch den Begriff der Zahl und des mathematischen Verhältnisses die pythagoräische Lehre.

Mit diesen beiden Richtungen beginnt die griechische Philosophie. Damit ist ihre Grundfrage eingeführt. Es handelt sich um die Lösung beider Fragen. Oder kurz gesagt: es handelt sich um die Frage: wie kommt der Stoff zur Form? wie vereinigen sich beide? Was die griechische Kunst gethan und für alle Zeiten vorbildlich vollendet hat, die Gestaltung des Stoffs, das will die griechische Philosophie begreifen. Dieses Problem löst sie in Plato und Aristoteles.

## §. 13.

## Der Grundbegriff des Seins. Die Eleaten.

Aus dem Urwesen, ob es als Grundstoff oder als Grundform gefaßt wird, müssen die Erscheinungen der Welt abgeleitet werden. Erst in dieser Ableitung besteht die Erklärung der Dinge, die reale Erkenntniß. Das Realwesen muß als Realgrund gedacht werden. Hier beginnt die Schwierigkeit. Es handelt sich um den Ursprung oder die Entstehung der Dinge, um deren Genesis. An dieser Stelle entdeckt sich die Wurzel aller methaphysischen Probleme und zugleich die erste logische Frage.

1. Etwas entsteht d. h. es wird, während es vorher nicht war, oder es wird, was es vorher nicht war. Genesis ist Werden. Werden ist Uebergehen aus einem Zustande des Nichtseins (Nichtsoseins) in den Zustand des Seins (Andersseins). Indem etwas aus einem Zustande in den anderen übergeht, vereinigt es beide in sich, ist es beides zugleich. Sein und Nichtsein (Sosein und Andersseyn) kommen dem Werdenden zugleich zu. Diese Vereinigung entgegengesetzter Bestimmungen in demselben Subjecte in demselben Moment erscheint dem Denken unmöglich. Entweder muß das Werden als Widerspruch oder gar nicht gedacht werden. Als Widerspruch kann es nicht gedacht werden. Also ist es undenkbar und demnach unmöglich. Also ist auch das Entstehen, das Hervorgehen, also der Realgrund, aus dem etwas folgt, ein undenkbarer Begriff, eine unmögliche Thatsache.

2. Mithin giebt es kein Werden, also auch keine Veränderung, keine Bewegung. Das Wesen der Dinge kann demnach nur gedacht werden als ungeworden, unveränderlich, unbewegt, d. h. als ewiges, wandelloses Sein. Dieses Sein kann in keiner Beziehung nicht sein, in keiner Beziehung aufhören zu sein.

Alſo darf es nicht gedacht werden als getheilt, alſo auch nicht als Vieles, alſo nur als Eines. Dieſem einen Sein muß Vielheit und Veränderung, Größe und Bewegung, Raum und Zeit abgeſprochen werden. Der Begriff des Seins iſt absolut nothwendig. Die widerſprechenden Begriffe ſind abſolut unmöglich. Dieſe Entſcheidung giebt die eleatiſche Philoſophie (Parmenides).

3. Die Begriffe der Vielheit und Bewegung ſind undenkbar, darum ſind Vielheit und Bewegung in der Natur der Dinge unmöglich. Sie ſind undenkbar, weil von jedem dieſer Begriffe entgegengeſetzte Beſtimmungen zugleich gelten. Entgegengeſetzte Beſtimmungen verhalten ſich wie A und Nicht-A. Sowohl von der Vielheit als der Bewegung gilt, daß ſie zugleich begrenzt und unbegrenzt gedacht werden müſſen. Dieſen Widerſpruch darthun heißt die Undenkbarkeit jener Begriffe beweiſen. Der Widerlegungsnerv des Beweiſes liegt in dem dargelegten Widerſpruch. Auf dieſe Weiſe führt Zeno der Eleat ſeine berühmten Beweiſe (Sorites, Achilles, Pfeil u. ſ. f.). Es wird die höchſtwichtige Entdeckung gemacht, daß in unſeren Grund- und Erkenntnißbegriffen Widerſprüche enthalten ſind. Damit iſt für die logiſche Unterſuchung die Aufgabe geſtellt und der Anfang gemacht zur Dialektik.

## §. 14.

## Richtung und Grundlinien der Logik.

Zugleich iſt der Geſichtspunkt gegeben, der auf eine beſtimmte Richtung der Logik deutlich hinweiſt. Wir wollen dieſe Richtung ins Auge faſſen und ihre Grundzüge ſoweit verfolgen, als jener Geſichtspunkt trägt, über die Spuren der eleatiſchen Lehre hinaus.

1. Die wahren Begriffe sind von den falschen unterschieden. Es ist ausgemacht worden, daß es Begriffe giebt, die sich widersprechen und deshalb undenkbar sind: die Begriffe der Vielheit, des Werdens. Das aber sind Grundbegriffe unserer sinnlichen Erkenntniß, unserer Erfahrung. Also ist die sinnliche Erkenntniß durchaus nichtig. Ihre Objecte, die Veränderung und Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, sind nicht reale, sondern eingebildete Vorstellungen. In Wahrheit giebt es nur das eine unveränderliche Sein. Die sinnliche Erkenntniß ist Scheinwissen, ihre Welt Scheinwelt; die wahre Erkenntniß und die wahre Welt ist allein die (widerspruchslos) gedachte.

2. Was unmöglich gedacht werden kann, das kann auch unmöglich sein. Logische Undenkbarkeit ist reale Unmöglichkeit. So ist entschieden zwischen Denknothwendigkeit und Denkunmöglichkeit. Die Denknothwendigkeit ist gleich dem nothwendigen Sein. Die Denkunmöglichkeit ist gleich dem unmöglichen Sein (Nichtsein). Also ist überhaupt Denken gleich Sein, Denklehre gleich Seinslehre, Logik gleich Ontologie.

3. Die Einsicht in die Denknothwendigkeit giebt zugleich die Einsicht in das Denkgesetz. Diese Einsicht macht die Philosophie zur Denklehre.

A. Das Denkgesetz erklärt: Undenkbar ist, was sich widerspricht; denkbar nur, was sich nicht widerspricht, was sich selbst gleich ist. Wird damit nicht das logische Gesetz des Widerspruchs oder der Identität festgestellt? Was folgt daraus?

B. Der Widerspruch ist unmöglich. Also es ist unmöglich, daß etwas zugleich A und Nicht-A ist, daß von demselben Subjecte dasselbe Prädicat zugleich bejaht und verneint wird. Die Bejahung und Verneinung desselben Prädicats erschöpft alles Denkbare. Wenn also das Denkbare nicht

beides zugleich ſein kann, ſo muß es eines von beiden ſein: entweder A oder Nicht-A. Aus dem Geſetz der Contradiction folgt das der Disjunction. Unmöglich, daß etwas zugleich A und Nicht-A. Unmöglich, daß etwas weder A noch Nicht-A. Nothwendig alſo, daß etwas entweder A oder Nicht-A. So erklärt ſich das Geſetz des ausgeſchloſſenen Dritten (principium exclusi tertii).

C. Hieraus folgt die Theorie des Beweiſes. Man beweiſt die Nothwendigkeit eines Begriffs durch die Unmöglichkeit ſeines Gegentheils: der indirecte Beweis.

Man widerlegt einen Begriff, indem man ſeine Unmöglichkeit darthut. Dieſe Unmöglichkeit wird dargethan, wenn ſich beweiſen läßt, daß etwas ſowohl A als Nicht-A zugleich iſt; oder wenn ſich beweiſen läßt, daß etwas weder A noch Nicht-A iſt. Die erſte Beweisart iſt die Antinomie, die zweite iſt das Dilemma.

Zugleich erhellt hieraus die Theorie des falſchen Beweiſes. Wenn nicht genau daſſelbe Prädicat bejaht und verneint wird, ſo erſchöpft die Disjunction nicht alles Denkbare, ſo ſchließt ſie ein Drittes nicht aus, ſo wird durch den bewieſenen Widerſpruch in dieſem Falle die Unmöglichkeit der Vorſtellung nicht bewieſen. Eine Entgegenſetzung, die das Dritte ausſchließt, iſt contradictoriſch. Eine Entgegenſetzung, die das Dritte nicht ausſchließt, iſt conträr. Es iſt leicht, einer conträren Entgegenſetzung den Schein der contradictoriſchen zu geben. Durch dieſen Schein werden Trugbeweiſe oder Sophiſticationen gemacht.

Zuſatz 1. Die eleatiſche Lehre entdeckt den Widerſpruch in dem natürlichen Denken und erklärt ihn für unmöglich. Dadurch nimmt die Logik eine Richtung, die das Denkgeſetz der Identität an die

Spitze ſtellt. In dieſer Richtung muß ſich die Lehre vom Widerſpruch, vom ausgeſchloſſenen Dritten, von der contradictoriſchen und conträren Entgegenſetzung, vom indirecten Beweis, von der Antinomie und dem Dilemma, von den Trugbeweiſen u. ſ. f. allmälig entwickeln. Nicht als ob die eleatiſche Philoſophie dieſe Logik gründet, ſondern ſie entſcheidet die Denkrichtung, die zur Ausbildung dieſer Denklehre führt.

Zuſatz 2. Hieraus erklärt ſich, warum in der neueren Zeit Herbart mit Recht ein ſo großes Gewicht auf die eleatiſchen Unterſuchungen legt. Sie haben die Widerſprüche in unſern Erkenntnißbegriffen entdeckt. Sind nun die gegebenen Erkenntnißbegriffe undenkbar, und will die Philoſophie nicht ſkeptiſch ſein oder bleiben, ſo muß ſie ſich die Aufgabe ſetzen, die Erkenntnißbegriffe denkbar zu machen, ſie zu bearbeiten durch eine Methode, welche den Widerſpruch fortſchafft, und eben dadurch das Denken, welches von Natur im Argen liegt, zu berichtigen. Dieſe Aufgabe wird die erſte der Philoſophie ſein müſſen, ihre Löſung daher die erſte Philoſophie oder Metaphyſik. Daher die Aufgabe der Herbart'ſchen Metaphyſik.

## §. 15.

## Der Grundbegriff des Werdens. Heraklit.

Die eleatiſche Lehre verneint vollkommen die Realität der Erſcheinungswelt und erklärt dieſelbe für eine bloße und nichtige Vorſtellung. Woher dieſe Vorſtellung? Aus den Sinnen. Woher die Sinne und überhaupt die Möglichkeit der falſchen Vorſtellung? Dieſes Problem löſt, dieſe Thatſache erklärt die eleatiſche Philoſophie nicht. Aus ihrem Geſichtspunkte läßt ſich die Weltvorſtellung und damit das Weltproblem nicht auflöſen. Soll die Vorſtellung der Welt erklärt werden, ſo darf man die Begriffe der Vielheit und des Werdens, überhaupt den Weltproceß, nicht

verneinen. Hier ſtellt ſich dem eleatiſchen Standpunkt ein anderer entgegen. Der eleatiſche Grundſatz heißt: das Werden iſt unmöglich zu denken. Der entgegengeſetzte lautet: das Werden iſt nothwendig zu denken. Wie muß es gedacht werden?

1. Unmöglich kann es abgeleitet werden. Dies hieße einen Zuſtand vorausſetzen, in dem es nicht ſtattfand. Es müßte alſo ein Uebergang ſtattgefunden haben von jenem Zuſtande zu dem Momente, wo es anfing. Dieſer Uebergang wäre ein Geſchehen, ein Proceß, alſo ein Werden. Entſtehen iſt ſchon Werden. Darum kann das Werden nicht als entſtanden gedacht werden. Es iſt alſo urſprünglich.

Kann es aber nicht anfangen, ſo kann es auch nicht wiederanfangen, alſo kann es nicht pauſiren. Es iſt alſo ununterbrochen oder ſtetig. Kann es aber nicht aufhören, um wiederanzufangen, ſo kann es überhaupt nicht aufhören. Denn jedes Aufhören wäre ein gänzliches Aufhören, gleich dem abſoluten Nichts, womit auch das Denken aufhört. Alſo muß das Werden, wenn es gedacht wird, als unaufhörlich oder unvergänglich gedacht werden. Es iſt alſo urſprünglich, ſtetig, ewig.

2. So denkt Heraklit den Grundbegriff der Philoſophie. Alles iſt in unaufhörlichem Werden, in ewiger Veränderung begriffen. „Alles fließt.“ Es giebt weder Stillſtand noch Ruhe. Nur das Werden iſt. Es giebt kein ſtarres, todtes Sein.

3. Was ſich verändert, geht fortwährend aus einem Zuſtande in den anderen über, vereinigt alſo in jedem Moment entgegengeſetzte Beſtimmungen in ſich, iſt zugleich ſowohl A als Nicht-A, d. h. es iſt in ewigem Widerſpruch begriffen. Ohne dieſen Widerſpruch iſt nichts. „Der Streit iſt der Vater der Dinge.“ Was für den Verſtand nach dem Denkgeſetz der Identität unmöglich erſcheint, muthet ihm Heraklit zu als das nothwendig zu Denkende. Darin liegt die eigentliche Schwierigkeit ſeiner Lehre.

## §. 16.

## Entgegengesetzte Grundrichtungen.

In Rücksicht auf die Bestimmung des Grundbegriffs und der Denknothwendigkeit bilden die Eleaten und Heraklit einen durchgreifenden und ausgemachten Gegensatz. Von hier aus ziehen sich diese beiden entgegengesetzten Grundrichtungen durch die ganze Geschichte der Metaphysik und Logik. Die Eleaten behaupten das Sein mit Ausschluß alles Werdens, die Herakliteer das Werden mit Ausschluß alles (starren) Seins. Plato nannte jene mit einer doppelsinnigen Bezeichnung οἱ στασιῶται τοῦ ὅλου, diese οἱ ῥέοντες. Dort heißt der logische Grundsatz: Nichts widerspricht sich; hier: Alles widerspricht sich. Der Differenzpunkt ist die Einheit der Gegensätze, die „coincidentia oppositorum", welche die erste Denkrichtung stets verneint, die andere stets bejaht hat.

## §. 17.

## Die Unmöglichkeit der Erkenntniß. Sophistik.

In einem Punkte kommen die Folgerungen aus jenen beiden entgegengesetzten Standpunkten überein. Keiner von beiden vermag die Erkenntniß zu erklären. Vielmehr ist jeder von beiden in seinen Folgerungen genöthigt, die Möglichkeit der Erkenntniß zu verneinen.

1. Giebt es, wie die Eleaten wollen, nichts Verschiedenes, so giebt es überhaupt keine Unterschiede, also auch keinen zwischen Subject und Object, zwischen Denkendem und Gedachtem; so fehlt die erste Bedingung zur Erkenntniß. Giebt es nach Heraklit überhaupt nichts Beharrliches, so beharrt auch weder Object noch Subject, so giebt es weder ein erkennbares noch ein er-

kennendes Weſen; ſo fehlt ebenfalls die erſte Bedingung zur Erkenntniß.

2. Was alſo bleibt als Folgerung übrig? Nichts als dieſe Einſicht in die Unmöglichkeit der Erkenntniß. Dieſe Folgerung begreift und erklärt die Sophiſtik in Gorgias, der durch Zeno von den Eleaten abhängt, und Protagoras, der ſich auf die heraklitiſche Denkweiſe ſtützt.

Der eleatiſche Grundbegriff des Seins kehrt ſich in Gorgias gegen ſich ſelbſt. Es wird bewieſen: das Sein iſt überhaupt nicht (es iſt unmöglich). Es müßte ſein entweder nichtſeiend oder ſeiend. Jenes iſt unmöglich als offenbarer Widerſpruch. Dieſes iſt auch unmöglich, denn das Seiende iſt entweder unentſtanden oder entſtanden. Das Unentſtandene iſt anfangslos, alſo unendlich, alſo nirgends, alſo überhaupt nicht. Entſtanden aber könnte etwas nur ſein aus dem Seienden oder Nichtſeienden. Aus dem Seienden kann nichts entſtehen, weil ſich das Seiende nicht verändern kann; aus dem Nichtſeienden auch nicht, weil dieſes nicht iſt. Alſo iſt das Sein weder unentſtanden noch entſtanden, alſo überhaupt nicht ſeiend. Wenn aber das Sein weder ſeiend noch nichtſeiend iſt, ſo iſt es unmöglich. Und ſelbſt wenn es wäre, ſo könnte es nicht erkannt werden. Und wäre es erkennbar, ſo könnte es nicht ausgeſprochen werden.

In dieſer Beweisführung ſieht man deutlich die Form der Disjunction und des Dilemmas. (S. §. 14. 3. B. C.)

Wenn die Dinge in unaufhörlichem Fluß begriffen ſind, ſo giebt es keine andre Auffaſſung als die jeweilige, die vom Moment abhängt: die Dinge ſind, wie ſie nach dem Lauf der Welt eben jetzt in dem veränderlichen Subjecte erſcheinen. Es giebt keine andre Wahrheit als die ſubjective Erſcheinung, keinen anderen Maßſtab, als die ſubjective Schätzung. Die Dinge ſind, was ſie mir ſind oder zu ſein ſcheinen; ſie gelten, was ſie

mir gelten. Daher der Satz des Protagoras im platonischen Theätet: der Mensch ist das Maß aller Dinge.

3. Giebt es nun überhaupt keine Erkenntniß, keine allgemeine Einsicht, kein wahres Urtheil, so bleibt nichts übrig als die persönliche Meinung und deren Geltung, als die Kunst, seine Ansicht und damit sich selbst geltend zu machen, Andere zu überreden, die Ansichten Anderer, welche es auch seien, zu widerlegen. So wird die Sophistik rhetorisch und eristisch.

In der That ist den Sophisten die Erkenntniß unbegreiflich, in der That erscheint sie ihnen unmöglich: so unmöglich wie den Eleaten die Bewegung. Wie sich Zeno zu den Begriffen der Vielheit und Bewegung verhielt, so verhalten sich die Sophisten zum Urtheil und zur Erkenntniß. Darin liegt ihre einflußreiche logische Bedeutung. In diesem Punkte vereinigt sich mit der Sophistik die spätere megarische und elisch-eretrische Schule. Die ganze Logik wird in Abrede gestellt und es werden Beweise gefunden, sie zu entkräften.

## §. 18.
## Die Antilogik.

Giebt es keine wahre Urtheile, so giebt es auch keine, die den wahren widersprechen, d. h. keine falsche Urtheile. Der Unterschied zwischen Wahrem und Falschem hört auf. Entgegengesetzte Ansichten, die sich verhalten wie A und Nicht-A, können demnach gleich wahr sein. Der Satz gilt nicht mehr: wenn ein Urtheil wahr ist, so ist sein contradictorisches Gegentheil falsch. Also fällt der Satz des Widerspruchs und mit ihm die Möglichkeit des logischen Urtheils. Die Sophistik (das Wort in dem weiten Umfange genommen, wie der vorige Paragraph am Ende andeutet) geht darauf aus, den Satz des Widerspruchs,

die Grundlage alles verſtändigen Urtheilens, als nichtig erſcheinen zu laſſen. Hieraus erklären ſich die ſophiſtiſch-megariſchen Fangſchlüſſe.

Die Logik ſagt: jedes Urtheil iſt entweder wahr oder falſch. Wenn es nun Urtheile giebt, die keines von beiden oder beides zugleich oder die ſowohl keines von beiden als beides zugleich ſind, ſo iſt der Satz umgeſtoßen, auf dem die Logik beruht. Solche Urtheilsfälle ſind negative Inſtanzen gegen die Logik. Solche Inſtanzen ſucht die Sophiſtik und gründet darauf die Antilogik. Es iſt unmöglich, erklärt die Logik, daß von demſelben Subjecte daſſelbe Prädicat zugleich bejaht und verneint wird. Die Antilogik findet Fälle, an denen ſie beweiſen will, daß von demſelben Subjecte Entgegengeſetztes zugleich gilt.

1. Zeno hatte bewieſen, daß Eines nicht Vieles ſein könne. Alſo kann auch ein Subject nicht viele Prädicate haben; es giebt demnach keine Definition. Man kann von Einem nur ein Prädicat ausſagen, das in keiner Weiſe etwas von jenem Verſchiedenes enthalten darf. Von A gilt nur A (ἓν ἐφ' ἑνός). Eben ſo wenig kann das Viele Eines ſein. Es giebt demnach keinen Gattungsbegriff, ſondern nur Einzelvorſtellungen. Die Gattungsbegriffe ſind nur Worte, nicht Objecte.

Ein und daſſelbe Wort kann auch nicht mehr als eine Bedeutung haben. Verſchiedene Worte können nicht daſſelbe bedeuten. Daher die genauſten Unterſcheidungen in Betreff der Wortbedeutung.

Hat nun ein und daſſelbe Wort verſchiedene Bedeutungen, ſo macht die Sophiſtik daraus einen willkommenen Beweisgrund, daß die verſchiedenen Bedeutungen nicht verſchieden ſind. Sie ſteigert womöglich die verſchiedenen Bedeutungen bis zum Gegenſatz und beweiſt ſo durch den Doppelſinn des Worts, daß Entgegengeſetztes eines oder daß daſſelbe zugleich

Entgegengesetztes ist. Durch die Zweideutigkeit z. B. des Wortes μανθάνειν beweist sie, daß die Lernenden, also die Nichtwissenden, die Wissenden sind, daß demnach Wissen und Nichtwissen eines ist. Weil δέον die Bedeutung des Nothwendigen und Mangelhaften hat, weil das Gute nothwendig, das Böse mangelhaft ist, so wird durch diesen Doppelsinn des Worts bewiesen, daß Gutes und Böses eines sind. Auf diese Weise läßt sich der baare Unsinn beweisen, wie z. B. daß die homerischen Gesänge als κύκλος eine geometrische Figur seien u. a. dgl.

Hat ein und dasselbe Subject verschiedene Prädicate, so müssen die letzteren ein Prädicat ausmachen. Eben dadurch kommen die größten Ungereimtheiten zum Vorschein, und der Unterschied zwischen Sinn und Unsinn, Wahrem und Falschem wird völlig ausgelöscht. Das ist der Punkt, um den es sich handelt. Eine Menge Beispiele dieser Art bietet der platonische Euthydem. (Der Hund ist dein, der Hund ist Vater, also ist der Hund dein Vater u. s. f.).

2. Es giebt kein Werden, kein Entstehen, kein Uebergehen vom Nichtsein zum Sein, also auch keines vom Nichtwissen zum Wissen, also kein Lernen. Lernen ist werdendes Wissen. Die Lernenden sind zugleich nichtwissend und wissend, daher unmöglich. Ohne Lernen keine Erkenntniß. Aus der Unmöglichkeit des Werdens folgt die Unmöglichkeit des Wissens, denn das Wissen ist auch ein Werden, ein Proceß. (Diodorus.)

Derselbe Beweisgrund läßt sich auf die mannigfaltigste Art wenden. Giebt es kein Werden, so giebt es auch kein Großwerden, kein Kahlwerden, keine Menge u. s. f. Eines ist nicht Vieles. Vieles entsteht, indem Eins zu Eins hinzukommt. So ist es zuletzt Eines, wodurch das Nichtviele Vieles, der Nichthaufen Haufen wird. Da aber Eines nicht Vieles ist, so ist bei-

ces und Alexinus): der Lügner
gene, die Elektra (die ihren Bru
hörnte. Die Form dieser Schlüss
Das Urtheil „ich lüge" kann weder
ist es wahr, so sage ich die Wahrhe
ich lüge. Ist es falsch, so sage ich di
wahr, daß ich lüge. In beiden
selbst auf.

Aehnliche Erfindungen solcher T
denen von zwei entgegengesetzten Part
zugleich Recht und Unrecht haben: d
von Diogenes Laertius erwähnt, u
Proceß bei Gellius. Die Erfindung
leicht der spätern stoischen Dialektik an
cher Fangschlüsse die sophistisch-mega
te, ohne deren Motiv zu haben. W
Spitze nicht absichtlich gegen die Mögl
ren, so haben sie keine Spitze mehr
der müssigen Schulwitze.

Zusa

Erſcheinen auch die angeführten Fälle zum Theil ſehr roh, zum Theil ſehr ſpitzfindig, ſo erleuchten ſie doch vollkommen anſchaulich, worauf es der Sophiſtik ankommt. Es ſind wirkliche Erkenntnißſchwierigkeiten, auf welche jene Fälle hinweiſen. In der That ſind die Worte vieldeutiger Art, die Sprache veranſchaulicht die Gedanken, aber verdunkelt ſie auch, und der Begriff verwirrt ſich leicht in den Worten. Kein Satz iſt an ſich klar, man muß jeden Satz erſt klar ſprechen und gegen eine Menge möglicher Mißverſtändniſſe ſchützen. In der That iſt die Mehrheit der Prädicate in Rückſicht deſſelben Subjects eine wirkliche Denkſchwierigkeit. In der That iſt das Erkennen ein Innewerden, alſo ein Werden, und denſelben Schwierigkeiten als dieſer Begriff unterworfen. Man darf deshalb nicht ſo gering von den ſophiſtiſchen Beweiſen denken. Sie ſind damit nicht widerlegt, daß man ſagt, ſie ſeien ſophiſtiſch. Gewöhnlich weiß man gar nicht, wohin dieſe Beweiſe zielen und aus welchem Motiv ſie hervorgehen.

Zuſatz 2. Die ſophiſtiſch-megariſche Dialektik hat die eleatiſche (Zeno) zur Grundlage. Die megariſchen Beweiſe richten ſich gegen die Möglichkeit des Urtheils beſonders aus zwei Gründen: 1) weil es kein Werden giebt (Diodorus), 2) weil der Unterſchied zwiſchen Subject und Prädicat die Identität des Subjects aufhebt (Stilpo).

## §. 19.

## Das Erkenntnißproblem.

Mit der Verneinung der Erkenntniß iſt es der Sophiſtik Ernſt. Sie iſt ihrer innerſten Natur nach ſkeptiſch und die eigentliche Begründerin des Skepticismus in der griechiſchen Philoſophie. Die Erkenntniß erſcheint ihr unmöglich und kann ihr nach den herrſchenden Grundbegriffen nicht anders erſcheinen. Nach dieſen Grundbegriffen iſt die Erkenntniß wirklich unbegreiflich, unmöglich. Dieſe Unmöglichkeit machen die Sophiſten klar.

Das iſt gegen die frühere Philoſophie ein wirklicher Fortſchritt. Es wird dadurch gezeigt, daß die Erkenntniß noch nicht erklärt iſt, aus den vorhandenen Grundbegriffen auch nicht erklärt werden kann, vielmehr ihre Unmöglichkeit daraus hervorgeht; daß alſo ihre Erklärung ein höheres Princip fordert. Jetzt wird die Erkenntniß zum *Problem*. Es iſt eingeſehen worden: unter den Bedingungen, wie ſie liegen, iſt die Erkenntniß nicht möglich. Es muß gefragt werden: unter welchen Bedingungen iſt ſie möglich?

Wenn mich die Natur zwingt, etwas zu bejahen, und meine Begriffe mich zwingen, eben daſſelbe zu verneinen, ſo werde ich weder bejahen noch verneinen, ſondern *fragen*; ich werde mir an dieſer Stelle eine Aufgabe ſetzen müſſen, deren Löſung mich nöthigt, meine Begriffe zu verändern und fortzubilden. So entſtehen überhaupt die Probleme, durch welche der menſchliche Geiſt ſich entwickelt und deren Löſung ihn wirklich vorwärts bringt.

## §. 20.

## Die ſokratiſche Löſung. Experimentallogik.

Jetzt heißt die Grundfrage: wie iſt das Wiſſen möglich und wodurch? Die früheren Unterſuchungen der Philoſophie richteten ſich auf den Grund der Dinge, jetzt geht die Unterſuchung auf den Grund der Erkenntniß. Dort wurde gefragt: wie entſtehen die Dinge? Hier wird gefragt: wie entſteht die Erkenntniß? Das bewegende Problem der vorſokratiſchen Philoſophie iſt die Geneſis der Dinge. Das durchgängige Motiv der ſokratiſchen iſt die *Geneſis des Wiſſens*. Aus dieſem Motiv erklärt ſich die Richtung und die eigenthümlichen Grundzüge der *ſokratiſchen* Philoſophie.

1. Alles Erkennen iſt ein Werden, ein Uebergehen aus dem Zuſtande des Nichtwiſſens in den des Wiſſens. Der erſte Zuſtand bildet den Ausgangspunkt, der zweite den Zielpunkt. Wie kann aus dem Nichtwiſſen das Wiſſen entſtehen? Wie kann das Wiſſen erzeugt werden? Das iſt die eigentliche ſokratiſche Frage.

2. Das Erkennen beginnt demnach mit der Einſicht in den Zuſtand des Nichtwiſſens, mit dem Satz: ich weiß, daß ich nicht weiß. Der Gegenſatz dazu würde lauten; ich bilde mir ein, daß ich weiß. So lange dieſe Einbildung beſteht, iſt es unmöglich, daß das Wiſſen beginnt. Der ſokratiſche Satz will nicht ſagen, daß ſich der Menſch mit dem Nichtwiſſen beſcheiden ſolle. Er iſt kein Ausdruck weder der Entſagung noch der Beſcheidenheit. Vielmehr iſt mit dieſem Satz das Bedürfniß der Wahrheit und das Intereſſe am Wiſſen ausgeſprochen. Was aber iſt Wahrheit?

3. Die Sophiſten hatten die Wahrheit verneint. Denn es gebe kein Urtheil, deſſen Gegentheil nicht eben ſo gut bewieſen, kein Urtheil, dem nicht mit demſelben Scheine der Wahrheit widerſprochen werden könne. Ein wahres Urtheil müßte demnach ein ſolches ſein, wogegen eine Widerrede nicht mehr möglich iſt, ein Urtheil, das alle mögliche Gegengründe widerlegt hat, ein Urtheil alſo, in welchem die Individuen einander nicht widerſprechen, ſondern vollkommen übereinſtimmen. Mit andern Worten: die wahre Einſicht iſt die gemeinſchaftliche; die Gemeinſchaft im Urtheil iſt das Kriterium der Wahrheit. Wenn es eine ſolche gemeinſchaftliche Einſicht giebt, ſo iſt die Sophiſtik widerlegt. Vorhanden iſt eine ſolche Einſicht nicht. Vielmehr iſt ihr Gegentheil der vorhandene Zuſtand: der Streit und Widerſpruch der menſchlichen Meinungen. Jene gemeinſchaftliche Einſicht alſo muß erſt geſucht werden. Wie wird ſie geſucht und

gefunden? Welches iſt der Weg und die Methode des ſokratiſchen Philoſophirens?

1. Der Weg der Wahrheit führt durch die Widerſprüche der Meinungen hindurch zu der gemeinſchaftlichen Ueberzeugung. Die ſokratiſche Unterſuchung bedarf mithin der Menſchen, um deren Einreden zu hören und deren Einſtimmung zu erzeugen. Alſo muß hier die Wahrheit gemeinſchaftlich geſucht werden. Sie läßt ſich nur finden durch gemeinſchaftliches Nachdenken. Gemeinſchaftlich denken heißt ſich unterreden. Die ſokratiſche Philoſophie iſt darum weſentlich dialogiſch. Hier iſt die Dialektik das lebendige Geſpräch ſelbſt, der Verkehr zwiſchen Meinung und Gegenmeinung. Das Geſpräch iſt die Geneſis des Wiſſens, die Form dieſer Geneſis. In dieſer Rückſicht hat es nie eine lebendigere Philoſophie gegeben als die ſokratiſche.

Die Geſprächsform iſt dieſem Philoſophiren unentbehrlich. Die Sophiſten wollen die Ueberredung, Sokrates nur die Unterredung. Hier bezeichnet das Wort treffend den Unterſchied beider, den Sokrates ſelbſt gern von dieſer Seite hervorhob. Daher iſt die Sophiſtik rhetoriſch, die ſokratiſche Philoſophie ſtets dialogiſch. Und das ſokratiſche Geſpräch iſt nicht einſeitig belehrend, ſondern gemeinſchaftlich ſuchend und findend, nicht didaktiſch, ſondern autodidaktiſch, nicht dogmatiſch, ſondern heuriſtiſch. Das Suchen iſt die Hauptſache.

5. Das Geſpräch nöthigt zum Nachdenken. Die Meinung muß die Probe der Gegenmeinung beſtehen, ſie muß ſich begründen, eben dadurch kommen auch der Ungrund und die Unklarheit zum Vorſchein. So reift in der lebendigen Unterredung die Einſicht. Die Wahrheit erſcheint gleichſam als ein Kind, welches die Unterredenden mit einander erzeugen, oder welches der Fragende aus dem andern entbindet. Daher nennt Sokrates

ſeine Philoſophie eine Hebammenkunſt (Maieutik) und vergleicht den Erkenntnißtrieb mit dem Zeugungstrieb (Eros).

6. So verwandelt ſich im Lauf des Geſprächs das Nichtwiſſen in Wiſſen. Aus dem: ich weiß, daß ich nicht weiß, wird ein: ich weiß, daß ich weiß. Aus dem eingebildeten Wiſſen wird erkanntes Nichtwiſſen. Beides verkehrt ſich unvermerkt in ſein Gegentheil. Das iſt die Ironie des Geſprächs, die am deutlichſten hervortritt, wenn Sokrates, wie er nicht anders kann, dem eingebildeten Wiſſen zunächſt ſeinen Schein läßt, und dieſer Schein ſich allmälig in den Ernſt des Gegentheils auflöſt. Die ſokratiſche Ironie begleitet unwillkürlich den aufklärenden Gang des Geſprächs.

7. Jedes Geſpräch iſt ein Verſuch, aus dem gegebenen Fall einer Meinung das wahre Urtheil oder die wahre Vorſtellung der Sache zu erzeugen. Für dieſes Experiment iſt jeder Fall brauchbar. Es giebt Nichts, das nicht werth wäre, gewußt zu werden. Dieſes echt philoſophiſche Bewußtſein ſucht daher die Unterredung mit jedem über jedes, was es auch ſei, vor allem über die gewöhnlichſten Dinge, weil gerade dieſe die bekannteſten ſcheinen und es in Wahrheit nicht ſind.

A. Die ſokratiſche Philoſophie geht auf die wahren Begriffe, die ſie aus den Meinungen hervorzubringen ſtrebt. Dieſe Erzeugung wird bei jeder Gelegenheit von neuem verſucht. Die Logik iſt hier kein Syſtem, ſondern durchweg Experiment. Wir nennen ſie am beſten Experimentallogik.

B. Was geſucht wird, iſt die richtige Begriffsbeſtimmung, die Definition (τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου).

C. Sie wird geſucht und gefunden in dem lebendigen Dialog, der von dem einzelnen beliebigen Fall ausgeht und ſeinen Weg nimmt von der Einzelmeinung zur gemeinſchaftlichen

Ueberzeugung, vom Beſondern zum Allgemeinen durch alle Widerſprüche und negative Inſtanzen hindurch: die inductive Methode (λόγοι ἐπακτικοί).

Zuſatz. Ariſtoteles bezeichnet Sokrates als den Begründer der Definition und Induction. Die Definition iſt die Aufgabe, die Induction iſt die Methode der Löſung. Beides iſt durch Sokrates für die Logik gewonnen.

## §. 21.

## Die platoniſche Dialektik. Begriffsbildung.

Sokrates giebt der Philoſophie die Richtung auf die Begriffe, Plato giebt dieſer Richtung die Form der ſyſtematiſchen Unterſuchung. Die wahre Erkenntniß iſt die gemeinſchaftliche Einſicht. Ihre Objecte ſind mithin ſolche Vorſtellungen, in denen alle übereinſtimmen, d. h. Vernunftbegriffe. In Rückſicht auf unſer Vorſtellungsvermögen ſind dieſe Begriffe nur durch die reine Vernunftthätigkeit d. h. durch denken erkennbar, alſo logiſche Objecte (λόγοι); in Rückſicht auf die Dinge bilden ſie deren wahres und allgemeines Weſen, die Gattungen oder Formen der Dinge, Ideen (γένη oder εἴδη). Die Philoſophie als deren Erkenntniß iſt demnach Ideenlehre.

1. Die Begriffe ſind generell. Sie begreifen, was in den Einzelvorſtellungen das Bleibende und Gemeinſchaftliche iſt. Sie enthalten darum viele Vorſtellungen unter ſich und unterſcheiden ſich, jenachdem mehr oder weniger Vorſtellungen an ihnen theilhaben. Sie ſind alſo mehr oder weniger allgemein. So unterſcheiden ſich die generellen Vorſtellungen als höhere, mittlere, niedere, oder als Gattungen, Arten, Unterarten. Die Gattung zerfällt in Arten. Die Arten vereinigen ſich in der Gattung. Jene ſind die untergeordneten, dieſe die übergeordneten Begriffe;

die Arten selbst sind einander nebengeordnet. Darin besteht das logische Begriffsverhältniß.

2. Erkennen heißt die wahren Begriffe der Dinge vorstellen. Die Begriffe vorstellen heißt sie denkend erzeugen oder bilden. Erkenntniß verlangt Begriffsbildung. Begriffe bilden heißt Gattungen und Arten bilden: jene durch Verknüpfung der gemeinschaftlichen (wesentlichen) Merkmale, diese durch nähere Bestimmung oder Eintheilung der Gattungen. Also besteht die Begriffsbildung in der Verknüpfung und Eintheilung (συναγωγή und διαίρεσις). Diese Begriffsbildung nennt Plato Dialektik. Das Erkennen ist daher in Rücksicht seiner logischen Form wesentlich Dialektik. (Phädrus.)

3. Das System der Begriffe oder die Ideenwelt bildet demnach ein von der Vielheit zur Einheit emporstrebendes Stufenreich. Hier unterscheiden sich deutlich der Weg nach oben und der Weg nach unten als die beiden Richtungen in diesem gleichsam pyramidalen Bau. Den Weg nach oben beschreibt das verknüpfende, den Weg nach unten das eintheilende Denken. Jenes verfährt analytisch, dieses synthetisch. Was zur Gattung hinzukommt, um die Art zu bestimmen, ist die spezifische Differenz, die eben den Unterschied ausmacht zwischen Gattung und Art.

4. Alle übergeordnete Begriffe sind die Prädicate der untergeordneten, entweder durch Bejahung oder Verneinung. Einen Begriff durch die logische Reihenfolge aller seiner Prädicate bestimmen, heißt denselben richtig und vollständig erklären. Diese Erklärung ist die wissenschaftliche Definition, und diese selbst ist die vollendete Erkenntniß.

Jeder Begriff hat in der Ideenwelt seinen bestimmten (intelligiblen) Ort, in welchem er Theil nimmt an allen übrigen Begriffen. Alle übergeordnete Begriffe verhalten sich zu ihm als posi-

negative Prädicate, zu allen untergeordneten verhält er sich als positives oder negatives Prädicat, alle nebengeordnete schließen sich gegenseitig aus.

Ein Begriff ist also vollständig erkannt, wenn sein Ort, (τόπος), gleichsam seine Lage auf diesem globus intellectualis genau bestimmt ist. Aus diesem Gesichtspunkt hat man schon eine Aussicht auf die spätere mit der Logik genau verwandte Topik.

Um einen Begriff durch alle seine Prädicate richtig zu bestimmen, ist offenbar die vollständige Eintheilung nöthig des obersten Begriffs bis zu jenem Punkt, um dessen Erkenntniß es sich handelt. Daher gilt bei Plato die logische Eintheilung für die wahre Form des wissenschaftlichen Denkens.

5. Diese Eintheilung muß vollständig sein; sie darf also keine Art überspringen, weder eine Nebenart, noch eine Zwischenart. Die vollständige Eintheilung in Rücksicht der Nebenarten ist dichotomisch, in Rücksicht der Zwischenarten continuirlich. Die continuirliche Eintheilung ist eine mit jedem Eintheilungsgliede allmälig zunehmende Spezification des Gattungsbegriffs, eine lebendige Gliederung und Gestaltung der logischen Materie, ein gleichsam plastisches Denken. Das ist nach Plato die eigentliche Kunst in der Wissenschaft, deren gestaltendes Vermögen, der Feuerfunke des Prometheus für die Philosophie. (Philebus.) So bildet Plato den Begriff des Sophisten, des Staatsmanns durch eine fortschreitende dichotomische und continuirliche Eintheilung, er meißelt gleichsam aus dem allgemeinen Begriff des erwerbenden Künstlers den Begriff des Sophisten aus, indem mit jedem neuen Gliede die Züge ähnlicher und sprechender werden, und ebenso aus dem allgemeinen Begriff des praktischen Künstlers den des Regenten. (Die Gespräche: Sophist. Staatsmann.)

6. Die Begriffe verhalten sich als übergeordnete, neben-

geordnete, untergeordnete. Die Vorstellung dieses Verhältnisses ist das Urtheil. Das vollständige Urtheil d. h. die Unterordnung des Begriffs unter alle übergeordnete ist die Definition. Die Vorstellung der mittelbaren Unterordnung (des niederen Begriffs unter den höheren durch den mittleren) ist der Schluß. So erklärt sich aus dem Verhältniß und der Ordnung der Begriffe die Möglichkeit der Urtheile und Schlüsse, obgleich Plato eine ausdrückliche Theorie derselben nicht giebt. Aber völlig vorbereitet ist diese Theorie durch die platonische Lehre von der Begriffsbildung.

Die vollständige Eintheilung der Begriffe sucht natürlich die obersten Gattungen (μέγιστα τῶν γενῶν), die allgemeinsten Prädicate, die allen Begriffen gemeinschaftlich sind, oder an denen alle übrige Theil haben (κοινά). Die platonische Logik nimmt daher nothwendig die Richtung auf die Kategorien und versucht schon hier und da, dieselben hervorzuheben, wie namentlich im Sophisten die Begriffe des Seienden, der Ruhe und Bewegung (ὄν, στάσις, κίνησις).

7. Die Gattungen oder Ideen sind die Objecte der wahren Erkenntniß, also das wahrhaft Seiende (τὸ ὄντως ὄν), die Wesen der Dinge, nicht bloß logische Bildungen; sie liegen den Erscheinungen als Urbilder, dem Denken als Urbegriffe zu Grunde. Daher ist unser Erkennen ein Bewußtwerden der Ideen, die nicht von uns gemacht, sondern der Seele ursprünglich eigen (angeboren) sind. Daher das Wissen Wiedererinnerung (ἀνάμνησις. Meno).

Zusatz 1. Es ist daher ganz einleuchtend, wie sich die platonische Dialektik zum Erkennen verhält. Das Erkennen geht auf die Begriffe und fordert die Begriffsbestimmung oder Definition. Diese fordert die Vorstellung des Begriffs durch die logische Reihenfolge seiner Prädicate d. h. durch alle ihm übergeordnete Be-

griffe; dieſe vollſtändige und richtige (ſtufenmäßige) Ueberordnung aller Gattungen iſt ebenſoſehr, von oben betrachtet, eine vollſtändige und richtige (ſtufenmäßige) Unterordnung aller Arten; beides iſt nur möglich durch das verknüpfende und eintheilende d. h. dialektiſche Denken, durch die continuirlich fortſchreitende Spezification der Gattung. Alſo das Erkennen nur möglich durch Dialektik.

Zuſatz 2. Das dialektiſche d. h. das eintheilende oder begriffmäßig fortſchreitende Denken macht auch die Klarheit der Rede. Dem plaſtiſchen Denken entſpricht die plaſtiſche Rede, eine Kunſt, welche die griechiſchen Dichter und Redner geübt und vollendet haben, in welcher Plato ſelbſt Meiſter war, und die er in ſeiner Philoſophie begriffen und gelehrt hat. Die Theorie dieſer Kunſt iſt die platoniſche Logik: ſie iſt plaſtiſche Denklehre.

Zuſatz 3. Die Ideen ſind als Urformen zugleich Urbegriffe; ſie ſind der Seele angeboren oder urſprünglich in ihr enthalten: daher unſer Bewußtwerden der Ideen ein Erinnern. Das Wiſſen oder Erkennen beſteht demnach darin, daß wir die Begriffe aus dem Innern hervor und ans Licht bringen, daß wir ſie deutlich machen oder entwickeln. Alles Erkennen iſt Begriffsentwicklung. Die nächſte Aufgabe der Logik iſt die Lehre von der Begriffsentwicklung. Indem ſie dieſe Aufgabe löſt, wird die Logik zur Erkenntniß- oder Wiſſenſchaftslehre. Dieſen Standpunkt nimmt ſie in Ariſtoteles.

## §. 22.

## Aufgabe der ariſtoteliſchen Logik.

Erkennen iſt nur möglich durch denken im Gegenſatz zur ſinnlichen Vorſtellung (Eleaten, Heraklit). Die Erkenntniß ſelbſt beſteht darin, daß die richtigen Begriffe der Dinge gedacht werden (Sokrates). Dieſe Begriffe ſind das wahrhaft Wirkliche, alſo keineswegs bloß ſubjective Vorſtellungen, ſondern die wirkſamen Gründe (Principien) ſowohl des Denkens als der Dinge

(Plato). Wahrhaft wirklich und erkennbar sind aber die Begriffe nur, wenn sie keine abgesonderte Ideenwelt bilden, sondern sich in den Dingen sowohl als im Denken verwirklichen. Diese Verwirklichung ist Entwicklung. Die Entwicklung der Begriffe (Formen) in der Materie erzeugt die wirklichen Dinge; die Entwicklung der Begriffe im Denken erzeugt die Erkenntniß der wirklichen Dinge. Durch den Begriff der Entwicklung löst sich das Erkenntnißproblem sowohl in seinem logischen als metaphysischen Verstande.

Erkennen ist demnach nichts anderes als die Entwicklung der Formen oder Begriffe vermöge des Denkens d. i. Begriffsentwicklung oder logische Entwicklung. Was ist logische Entwicklung? Diese Frage genau zu beantworten, diesen Begriff in seine Bestandtheile aufzulösen und durch alle seine Bedingungen zu verfolgen: das ist die Aufgabe und der Grundgedanke der aristotelischen Logik, die daher der Metaphysik nicht gegenübersteht, sondern auf das engste mit ihr zusammenhängt.

Die aristotelische Logik ist durch die vorausgegangenen Untersuchungen gründlich vorbereitet. Mit der Einsicht in die logische Nothwendigkeit erhellte die Einsicht in die logische Unmöglichkeit, in die logische Entgegensetzung der Urtheile, in die Widersprüche der Begriffe, in die Widerlegung durch Widersprüche (Dialektik). Dazu kam durch Sokrates die Einsicht in die Definition vermöge der Induction; dazu durch Plato die Einsicht in die Definition durch Begriffseintheilung; aus dieser Eintheilung erklärt sich das Urtheil, der Schluß, die allgemeinsten und obersten Begriffsbestimmungen.

Zusatz. Der Begriff der Entwicklung ist das Princip der gesammten aristotelischen Philosophie. Aus der Analyse dieses Begriffs ergeben sich die metaphysischen Grundbestimmungen. Der Begriff der Entwicklung fordert: 1) etwas, das sich entwickelt, d. i.

die beſtimmte Form, die ſich in der Entwicklung ausprägt und dieſelbe macht (εἶδος, τὸ τί ἐστι); 2) woraus ſich die Form entwickelt, d. i. die Bildungsfähigkeit oder Anlage, der Stoff (ὕλη, τὸ ἐξ οὗ, δυνάμει ὄν); 3) warum es ſich entwickelt, d. i. die bewegende Urſache, der Grund (τὸ διὰ τί); 4) wozu es ſich entwickelt, d. i. die Endurſache, der Zweck (τὸ τέλος, οὗ ἕνεκα): alſo Form, Stoff, Grund, Zweck.

Es iſt leicht zu ſehen, daß der zweckthätige Factor der Entwicklung gleich iſt dem urſächlichen, denn was ſich entwickelt, entwickelt ſich aus ſich ſelbſt zu ſich ſelbſt; und daß beide nichts anderes ſein können als die Form. Denn dieſe iſt das entwicklungsthätige Moment oder die Energie in der Entwicklung. So ſind Stoff und Form (Anlage und Verwirklichung, Dynamis und Energie) die Elemente der Entwicklung und als ſolche die Grundgedanken der ariſtoteliſchen Philoſophie.

## §. 23.

## Die logiſchen Unterſuchungen.

Die ariſtoteliſche Logik iſt in allen ihren Unterſuchungen die Löſung einer Aufgabe. Sie erklärt die Erkenntniß d. h. die Begriffsentwicklung, indem ſie dieſelbe in ihre Elemente auflöſt. Sie iſt demnach Analyſis der Begriffsentwicklung (Analytik).

1. Der entwickelte Begriff iſt der vollkommen beſtimmte. Begriffsentwicklung iſt daher in ihrer Vollendung Begriffsbeſtimmung oder Definition (ὁρισμός).

2. Um den Begriff zu beſtimmen, müſſen wir ihn haben. Unſer Denken beginnt nicht mit der logiſchen Einſicht, ſondern mit der ſinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung. Es muß alſo erſt den Begriff ſuchen und finden, bevor es denſelben in ſeinen weſentlichen Beſtimmungen entwickelt und darthut. Wir unter-

scheiden demnach das begrifffuchende und begriffbestimmende Denken. Das erste geht dem zweiten voran.

So lange der Begriff noch gesucht wird, ist von einer sicheren Erkenntniß nicht die Rede, nicht von einer wahren, sondern nur von einer wahrscheinlichen; so lange ist unser Erkennen nicht wissen, sondern meinen. So unterscheidet Aristoteles das dialektische Denken von dem logischen. Die Dialektik bewegt sich in dem Gebiete der Meinung oder des Wahrscheinlichen; sie ist begrifffuchend, experimentirend, vorbereitend, im Streite der Meinungen, daher in Widersprüchen, befangen, eristisch. Sie hat die Aussicht nach der Rhetorik, durch diese nach der Politik; die eigentliche Logik dagegen nimmt ihre Richtung nach der Metaphysik, durch diese nach der philosophischen Erkenntniß.

Die Dialektik beschäftigt sich mit den allgemeinen Gesichtspunkten, unter denen sich Begriffe erörtern, vorläufig und versuchsweise bestimmen lassen: die Topik. Sie hat es mit den Widersprüchen zu thun, welche die Begriffsbestimmung unsicher oder unmöglich machen: die sophistischen Beweise und Trugschlüsse.

3. Das eigentlich logische Denken ist das begriffbestimmende oder definirende. Die Bestimmungen wollen begründet sein. Die Begründung fordert den Beweis. Der Beweis besteht aus Schlüssen, diese aus Urtheilen. Die Elemente der Begriffsentwicklung (Definition) sind daher Beweis, Schluß, Urtheil; die logischen Untersuchungen sind demnach die Lehre vom Urtheil, vom Schluß (Syllogistik), vom Beweis (Apodeiktik). Indem die aristotelische Logik durch diese Auflösung der Begriffsentwicklung die Elemente der Erkenntniß darthut, ist sie in Rücksicht auf die Form ihrer Untersuchung Analytik, in Rücksicht auf ihren Gegenstand Elementarlogik.

Welches sind die letzten Elemente der Begriffsbestimmung?

Offenbar der Begriff und ſeine Beſtimmungen, d. h. die Beſtimmungen, ohne welche kein Begriff gedacht, keiner entwickelt werden kann, das ſind die Grundbeſtimmungen oder **Kategorien**. Offenbar führt die ariſtoteliſche Logik in ihren durchgängig analytiſchen Unterſuchungen zur Entdeckung und Lehre der Kategorien.

Zuſatz. Die vorhandenen logiſchen Unterſuchungen des Ariſtoteles finden ſich zuſammengefaßt unter dem Namen Organon. Hier beſchreiben ſie eine Reihenfolge, die von dem Einfachſten beginnt und ſynthetiſch fortſchreitet: 1) die Lehre von den Kategorien, 2) vom Urtheil (περὶ ἑρμηνείας, de interpretatione), 3) vom Schluß (Ἀναλυτικὰ πρότερα), 4) vom Beweis (Ἀναλυτικὰ δεύτερα). Dann folgt die Topik und die Schrift περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων.

Weder der Geſammtname „Organon", noch dieſe Reihenfolge ſeiner Theile iſt von Ariſtoteles ſelbſt.

## §. 24.

## Urtheil und Kategorien.

Jede Erkenntniß iſt ein Urtheil. Jedes Erkenntnißurtheil iſt entweder wahr oder falſch. Wahr oder falſch iſt nicht der einzelne Begriff für ſich genommen, ſondern die Verbindung oder Trennung der Begriffe, deren Begriffsverhältniß. Der Ausdruck eines ſolchen Begriffsverhältniſſes iſt ein Satz, eine Ausſage (λόγος). Nicht jeder Satz iſt ein Urtheil im logiſchen Sinn. Es giebt Ausſagen, die keine Erkenntniß ausdrücken, z. B. ein Gebet; ſolche Ausſagen ſind weder wahr noch falſch. Das Urtheil iſt eines von beiden, ſobald es die Verbindung oder Trennung zweier Begriffe **behauptet** (λόγος ἀποφαντικός). Von dieſem Urtheil handelt die Logik.

Dieſes Urtheil, in ſeine Elemente aufgelöſt, giebt die Kategorien.

## § 25.

## Die Kategorien.

Die Kategorien ergeben ſich aus der Analyſe des urtheilenden Satzes. Sie ſind demnach die Begriffe als Elemente des Urtheils. In jedem Urtheil muß etwas als Subject, etwas als Prädicat gedacht werden. Alſo ſind die Begriffe Subject und Prädicat die Elemente jedes Urtheils. Da nun das Denken im urtheilen beſteht, ſo muß Alles entweder als Subject oder als Prädicat gedacht werden. Mithin ſind dieſe beiden Begriffe die Prädicate alles Denkbaren, die oberſten Gattungen (*κοινῇ κατηγορούμενα*, *γένη κοινά*, *τὰ πρῶτα*).

1. So giebt es zunächſt zwei Grundbegriffe: das Subject, dem die Beſtimmung zukömmt, und die Beſtimmung ſelbſt: Ding und Beſchaffenheit (*οὐσία* und *πάθη* = substantia und affectiones). Unter Ding (*οὐσία*) wird entweder das Einzelweſen oder die Gattung (Art) verſtanden. Das Einzelweſen kann nur Subject ſein, das Gattungsweſen ſowohl Subject als Prädicat. Das wirkliche Ding iſt das einzelne. Daher der Unterſchied von *πρώτη* und *δευτέρα οὐσία*. Jene bezeichnet das Einzelweſen, dieſe das allgemeine.

2. Die Beſtimmungen (*πάθη*) unterſcheiden ſich in ſolche, die dem Dinge vermöge ſeiner Natur inwohnen, und ſolche, die ihm nur beziehungsweiſe oder in Rückſicht auf Anderes zukommen. Dieſe letzteren begreifen ſich unter der Kategorie der Beziehung oder Relation (*πρός τι*).

3. Jedes Weſen iſt beſtimmt nach Beſchaffenheit und Größe, Raum und Zeit, Wirkungs- und Zuſtandsweiſe. Die Wirkungsweiſe iſt activ oder paſſiv; die Zuſtandsweiſe iſt ſich verhalten oder ſich befinden. Demnach unterſcheiden ſich die *πάθη* in folgende Kategorien: *ποιόν* und *ποσόν*, *ποῦ* und *ποτέ*, *ποιεῖν*

und πάσχειν, ἔχειν und κεῖσθαι (quale, quantum, ubi, quando, actio, passio, habitus, situs).

4. Die Kategorien folgen aus dem Begriff der Entwicklung. Was ſich entwickelt, beſtimmt ſich zugleich als ſo beſchaffen, ſo groß u. ſ. f. Die materielle Entwicklung iſt Veränderung, Bewegung. Ariſtoteles unterſcheidet die Arten der Veränderung nach den Kategorien als Veränderung 1) in Rückſicht des Weſens ſelbſt, 2) der Beſchaffenheit, 3) der Größe, 4) des Orts (κατὰ τό τι, κατὰ τὸ ποιόν, κατὰ τὸ ποσόν, κατὰ τὸ ποῦ = Entſtehen und Vergehen, Verwandlung, Vermehrung und Verminderung, Bewegung). Daraus erhellt der Zuſammenhang, in welchem Ariſtoteles ſelbſt die Kategorien und den Begriff der Entwicklung gedacht hat.

Zuſatz 1. Es liegt nahe, die Kategorien mit den Redetheilen zu vergleichen. Hauptwort, Eigenſchaftswort, Zahlwort, das adverbiale Formwort des Raums und der Zeit, endlich das Zeitwort laſſen ſich in den obigen Beſtimmungen leicht herausfinden. Indeſſen decken ſich nicht die Redetheile und die Kategorien. Das πρός τι hat keine Stelle in den Redetheilen, gewiſſe Redetheile haben keine in den Kategorien *).

Zuſatz. 2. Die Zehnzahl iſt den ariſtoteliſchen Kategorien keineswegs weſentlich. Ariſtoteles ſelbſt hält dieſe Beſtimmung nicht feſt. Die Kategorien wollen im Zuſammenhange mit der logiſchen Analyſis und dem Begriff der Entwicklung aufgefaßt ſein, und gerade dieſer Zuſammenhang erhellt am wenigſten aus der Schrift von den Kategorien, die in ihrer Verfaſſung und Compoſition offenbar nicht von Ariſtoteles ſelbſt herrührt **).

*) Vgl. A. Trendelenburg, Geſchichte der Kategorienlehre S. 23 flg.

**) Vgl. Prantl, Geſchichte der Logik im Abendlande. Bd. I. S. 183 flg.

## §. 26.
## Das Urtheil.

Das Urtheil ist die ausgesagte Begriffsbestimmung. Es behauptet von einem Subject ein Prädicat. Aus dieser einfachen Erklärung folgt die logische Lehre vom Urtheil.

1. Was vom Subject ausgesagt wird, gilt entweder als Bejahung oder Verneinung. Das Subject, von dem etwas bejaht oder verneint wird, ist entweder ein Allgemeines oder Einzelnes oder es ist in Rücksicht seines Umfangs unbestimmt. Endlich die Verbindung zwischen Subject und Prädicat wird auf eine bestimmte Weise bejaht oder verneint: sie gilt als eine solche, die ist oder sein kann oder sein muß, als factische, mögliche, nothwendige.

2. Jedes Urtheil ist in Rücksicht auf die ausgesagte Beschaffenheit entweder Bejahung oder Verneinung, positiv oder negativ (*κατάφασις, ἀπόφασις*), in Rücksicht auf das Subject entweder universell oder singular oder unbestimmt (*καθόλου, καθ' ἕκαστον* oder *ἐν μέρει*, oder *ἀδιόριστον*), in Rücksicht auf die Art der Verbindung zwischen Subject und Prädicat ein Urtheil entweder der Thatsächlichkeit oder Möglichkeit oder Nothwendigkeit (*πρότασις τοῦ ὑπάρχειν, τοῦ ἐνδέχεθαι ὑπάρχειν, τοῦ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν*).

3. Wird statt der Verbindung der Begriffe nur der Begriff selbst verneint, so tritt durch eine solche Verneinung an die Stelle des bestimmten Begriffs die unbegrenzte Möglichkeit aller andern d. h. der unbestimmte Begriff, das *ὄνομα* oder *ῥῆμα ἀόριστον*. (Aus dieser aristotelischen Bestimmung hat man später das unendliche Urtheil gemacht als Nebenart des bejahenden und verneinenden.)

Zuſatz 1. Bejahung und Verneinung hat man die Qualität des Urtheils genannt; Allgemeinheit und Beſonderheit die Quantität; Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit die Modalität. Dieſe Unterſchiede verhalten ſich zum Urtheil nicht als Arten, ſondern als Merkmale. Jedes Urtheil hat ſeine beſtimmte Qualität, Quantität, Modalität. Innerhalb ſeiner beſtimmten Modalität iſt jedes Urtheil entweder allgemein oder particular, innerhalb dieſer Quantität entweder bejahend oder verneinend. Alſo iſt innerhalb ſeiner beſtimmten Modalität jedes Urtheil entweder allgemein bejahend oder allgemein verneinend, oder particular bejahend oder particular verneinend.

Zuſatz 2. Ariſtoteles unterſcheidet das particulare Urtheil nicht als Nebenart neben dem allgemeinen und einzelnen. Dieſe Unterſcheidung trifft Theophraſt.

Die Eintheilung der Urtheile in allgemein bejahende und verneinende, particular bejahende und verneinende (ſpäter bezeichnet durch die Vocale a, e, i, o) findet ſich zuerſt bei Appulejus (de dogmate Platonis, lib. III).*)

## §. 27.

## Entgegenſetzung der Urtheile.

Jedes Urtheil behauptet eine Begriffsverbindung entweder bejahend oder verneinend. Daſſelbe kann in derſelben Rückſicht nicht zugleich bejaht und verneint werden. Urtheile alſo, welche daſſelbe bejahen und verneinen, bilden eine Entgegenſetzung (ἀντίθεσις).

1. Die logiſche Entgegenſetzung iſt eine doppelte. Jeder Bejahung liegt eine zweifache Art der Verneinung gegenüber. Die Bejahung wird aufgehoben, indem von demſelben Subject daſſelbe Prädicat bloß verneint oder indem von demſelben Sub-

*) S. Prantl, Geſchichte der Logik im Abendlande I. S. 582.

ject das entgegengeſetzte Prädicat bejaht wird. (Im erſten Fall liegt z. B. dem Prädicat weiß gegenüber nichtweiß, im zweiten ſchwarz.) Die erſte Art der Entgegenſetzung iſt Widerſpruch (ἀντίφασις), die zweite Widerſtreit (ἐναντίωσις). Widerſprechende Urtheile ſind contradictoriſch, widerſtreitende conträr entgegengeſetzt (ἀντιφατικῶς und ἐναντίως ἀντικείμενα).

Das contradictoriſche Gegentheil ſetzt alle mögliche Prädicate außer dem bejahten, das conträre ſetzt nicht alle mögliche Prädicate, ſondern nur dasjenige, welches dem bejahten innerhalb derſelben Gattung grade entgegenſteht. Daher giebt es zwiſchen contradictoriſchen Gegentheilen nichts Drittes, wohl aber zwiſchen conträren. Dort giebt es kein ſowohl-alsauch, kein weder-noch; hier giebt es kein ſowohl-alsauch, wohl aber ein weder-noch. Daher können contradictoriſche Urtheile weder beide wahr noch beide falſch, dagegen conträre zwar nicht beide wahr, wohl aber beide falſch ſein.

2. Nun kann in einem Urtheil dieſelbe Begriffsverbindung allgemein bejaht oder verneint, particular bejaht oder verneint werden. Der allgemeinen Bejahung liegt gegenüber die allgemeine und particulare Verneinung; der allgemeinen Verneinung liegt gegenüber die (allgemeine und) particulare Bejahung; der particularen Bejahung liegt gegenüber die particulare Verneinung. Man hat die letzte Entgegenſetzung ſubconträr genannt. Ariſtoteles hat Recht, ſie nicht als logiſche gelten zu laſſen. Denn wenn daſſelbe Prädicat von einigen Subjecten bejaht, von einigen verneint wird, ſo ſind die Subjecte in beiden Fällen nicht dieſelben; es findet darum logiſch genommen gar kein Gegenſatz ſtatt, ſolche ſubconträre Gegenſätze können deshalb beide wahr ſein, ſind alſo gar nicht conträr. So hat die logiſche Entgegenſetzung dieſe drei Fälle: allgemeine Bejahung und allgemeine Verneinung, allgemeine Bejahung und particulare Verneinung, allge-

meine Verneinung und particulare Bejahung (alle — keiner, alle — nicht alle, keiner — einige). Von dieſen drei Fällen iſt der erſte conträr, die beiden anderen contradictoriſch.

Zuſatz. Die Bezeichnung des ſubconträren Gegenſatzes (ὑπεναντιον) findet ſich zuerſt bei Alexander Aphrodiſienſis, dem bedeutendſten unter den ſpäteren Commentatoren des Ariſtoteles.

## §. 28.
## Umkehrung der Urtheile.

Jedes Urtheil bezeichnet ein Begriffsverhältniß. Jedes Verhältniß iſt zweiſeitig. Kommt das Prädicat dem Subject zu, ſo muß auch das Subject dem Prädicat zukommen, d. h. Subject und Prädicat müſſen ihre Stellen tauſchen können oder das Urtheil muß ſich umkehren laſſen (conversio, ἀναστροφή).

Setzen wir, daß ein Subject entweder ſeinem ganzen Umfange nach oder zum Theil unter dem Prädicat begriffen iſt, ſo muß das Prädicat in beiden Fällen zum Theil auch unter dem Subject begriffen ſein, und in dieſem Sinne iſt die Umkehrung des Urtheils möglich. Setzen wir, daß ein Subject entweder ſeinem ganzen Umfange nach oder zum Theil unter das Prädicat nicht fällt, ſo wird im erſten Fall auch das Prädicat das Subject von ſich ausſchließen, im anderen dagegen bleibt es ungewiß, wie ſich das Prädicat zum Subject verhält (ob es ganz oder nur theilweiſe darunter begriffen iſt).

Die logiſche Umkehrung hat demnach drei Fälle: die beiden bejahenden und das allgemein verneinende Urtheil. Die allgemeine Bejahung giebt in der Umkehrung eine particulare Bejahung (das Urtheil verändert ſeine Quantität), in den beiden anderen Fällen bleibt die Quantität dieſelbe. Die erſte Art der Umkehrung hat man conversio simplex (s), die zweite conversio per accidens (p) genannt.

Zuſatz. 1. Aus der Umkehrung ergiebt ſich von ſelbſt die Möglichkeit der entgegengeſetzten Umkehrung (Contrapoſition). Das Prädicat wird verwandelt in ſein contradictoriſches Gegentheil; ſtatt der Bejahung des Prädicats in Rückſicht irgend eines Subjects wird von demſelben Subject das contradictoriſche Gegentheil jenes Prädicats verneint, und jetzt wird das Urtheil umgekehrt. Die Urtheile werden erſt durch Contradiction in die entgegengeſetzte Qualität verwandelt und dann umgekehrt.

(Man nehme z B. die Sätze: alle Erkenntniſſe ſind Urtheile, durch Umkehrung: einige Urtheile ſind Erkenntniſſe. Einige Anſchauungen ſind reine Vernunftformen, durch Umkehrung: einige Vernunftformen ſind Anſchauungen. Nichts Ueberſinnliches iſt erkennbar, durch Umkehrung: nichts Erkennbares iſt überſinnlich. Alle Größen ſind anſchaulich, durch Contrapoſition: Was nicht anſchaulich iſt, iſt keine Größe.)

Zuſatz. 2. Die Unterſcheidung der Umkehrung und entgegengeſetzten Umkehrung (ἀναστροφή und ἀντιστροφή) findet ſich zuerſt bei Galenus. Die Umkehrung „particulariter" (ſpäter als conv. per accidens bezeichnet) nennt als ſolche zuerſt Appuleius. (Vergl. Prantl, Geſchichte d. Log. im Abendlande Bd. I.)

## §. 29.

## Entgegenſetzung und Umkehrung. Der unmittelbare Schluß.

Durch Entgegenſetzung und Umkehrung läßt ſich ein Urtheil in Rückſicht ſeiner Form verändern. Der Begriffsinhalt bleibt derſelbe. Die ſo gebildeten Urtheile ſind dem erſten entweder vollkommen gleich oder unmittelbar mit demſelben gegeben. In beiden Fällen folgen ſie ohne weiteres aus dem vorhandenen Urtheil: ſolche Folgerungen ſind unmittelbare Schlüſſe.

Es iſt vollkommen gleich, ob ich von einem Subject das Prädicat A bejahe oder Nicht-A verneine. Es iſt vollkommen

gleich, ob ich A verneine oder Nicht-A bejahe. Es iſt vollkommen gleich, ob ich von dem Subjecte A das Prädicat B, oder von dem Subjecte B das Prädicat A verneine. Solche Urtheile ſind identiſch, ſie bilden logiſche Gleichungen (iſodynamiſche oder äquipollente Urtheile).

Was von Allen gilt, gilt auch ſelbſtverſtändlich von Einigen. Was von Keinem gilt, darf auch nicht von Einigen gelten. Was von Einigen nicht gilt, darf auch nicht von Allen gelten. (Schluß ad subalternatam und ad subalternantem.)

Aus der Bejahung folgt unmittelbar die Verneinung des contradictoriſchen, alſo auch die des conträren Gegentheils. (Schluß ad contradictoriam und ad contrariam.)

Ebenſo gilt von jedem Urtheil unmittelbar der Schluß auf das umgekehrte und contraponirte Urtheil, ſo weit die Umkehrung möglich iſt.

Zuſatz. Die Bezeichnung der *ἰσοδυναμία* in Betreff der Urtheile findet ſich zuerſt bei Galenus, die Ueberſetzung durch aequipollentia zum erſtenmal bei Appulejus. Die Unterſcheidung der Urtheile (a, e, i, o) in contradictoriſch, conträr, ſubconträr entgegengeſetzte und ſubalternirte bei den ſpäteren Commentatoren unter der Bezeichnung: *ἀντιφατικαί, ἐνάντιαι, ὑπεναντίαι* und *ὑπάλληλαι*. (Vergl. Prantl, Geſch. d. Log. im Abendlande I.)

## §. 30.

## Der wirkliche Schluß. Syllogismus.

Das Erkenntnißurtheil iſt ſeiner Form nach apodiktiſch, es giebt die nothwendige Begriffsbeſtimmung, die im Weſen der Sache begründete. Die Erkenntniß fordert das begründete Urtheil, dieſes ſetzt voraus das begründende. Offenbar muß das begründete Urtheil ein anderes ſein als das begründende. Die

Erkenntniß verlangt einen ſolchen Fortgang von einem zum andern.

1. Aus einem einzigen Urtheil kann immer nur ein mit dieſem dem Inhalte nach identiſches d. h. ein äquipollentes folgen (ſ. vor. §.). Ein Urtheil für ſich allein kann niemals ein von ihm verſchiedenes begründen. Das begründende Urtheil kann mithin nicht bloß eines ſein. Alſo iſt das begründete Urtheil ein ſolches, das aus anderen Urtheilen nothwendig folgt. Ein ſolches Folgeurtheil iſt ein wirklicher Schluß. Das wirkliche Erkennen iſt nur in dieſer Form möglich.

Schluß iſt daher eine Rede, in der aus gegebenen Urtheilen ein davon verſchiedenes nothwendig folgt, und zwar bloß aus den gegebenen Urtheilen ohne jede weitere Beſtimmung (*τῷ ταῦτα εἶναι = τὸ διὰ ταῦτα συμβαίνειν = τὸ μηδενὸς ἔξωθεν ὅρου προσδεῖν πρὸς τὸ γενέσθαι τὸ ἀναγκαῖον*). Die begründenden Urtheile ſind die Prämiſſen (*προτάσεις*), das begründete iſt die Concluſion (*συμπέρασμα*); der Schluß, an deſſen Bedingungen nichts fehlt, iſt vollſtändig (*τέλειος*). Die Vorderſätze verhalten ſich zum Schlußſatz, wie die Anlage zur Entwicklung, wie der Stoff zur Form.

2. Sind die gegebenen Urtheile begrifflich ganz verſchieden, ſo können ſie nicht gemeinſchaftlich ein neues Urtheil erzeugen, ſo läßt ſich aus ihnen nichts ſchließen. Alſo müſſen ſie einen Begriff gemeinſchaftlich haben. Dazu ſind nicht mehr als zwei Prämiſſen nöthig. Mithin fordert der Schluß, an deſſen Bedingungen weder etwas fehlt noch etwas zu viel iſt, zwei Vorderſätze, die einen Begriff gemeinſchaftlich haben, d. h. er fordert drei Begriffe. Der Schluß iſt demnach ein Urtheil, in welchem zwei Begriffe durch einen dritten verknüpft ſind. Der Schluß unterſcheidet ſich vom Urtheil durch den Mittelbegriff (z. B. die Tugend iſt lehrbar, die Tugend iſt als Wiſſenſchaft lehrbar).

3. Alſo beſteht der Schluß, in ſeine Elemente aufgelöſt, aus drei Begriffen (ὅροι = termini). Von dieſen Begriffen iſt einer der mittlere (μέσος, τὸ μέσον), die beiden anderen die äußeren oder die Extreme (τὰ ἄκρα). Von den beiden Extremen iſt der eine (dem Mittelbegriff) übergeordnet, der andere untergeordnet. Jener heißt der Oberbegriff, dieſer der Unterbegriff (μείζων und ἐλάττων, auch τὸ μεῖζον und τὸ ἔλαττον oder ἔσχατον, major und minor). Die Prämiſſe mit dem Oberbegriff heißt der Oberſatz, die andere der Unterſatz. So die Schulſprache der Syllogiſtik.

4. Der Schluß iſt mittelbare Unterordnung. Der Mittelbegriff begreift das Subject unter ſich und iſt ſelbſt unter dem Prädicate begriffen. Die Begriffe, welche den Schluß bilden, verhalten ſich alſo wie der niedere, mittlere, höhere, wie Unterart, Art, Gattung, wie das Einzelne, Beſondere, Allgemeine. Im Schluß wird das Subject beſtimmt durch das Prädicat des Prädicats.

Hieraus erhellt das einfache und oberſte Schlußgeſetz: was vom Prädicat gilt, das gilt auch vom Subject d. h. von Allem, das unter dem Prädicat begriffen iſt; was vom Prädicat nicht gilt, das gilt auch nicht vom Subject d. h. von keinem, was unter dem Prädicat begriffen iſt (κατὰ παντός und κατὰ μηδενός = dictum de omni et nullo = nota notae est nota rei ipsius; quod repugnat notae, repugnat rei ipsi). Dieſer Satz iſt das Princip alles ſyllogiſtiſchen Denkens.

## §. 31.

## Die Schlußfiguren.

Der Mittelbegriff macht die Schlußform. Das Verhältniß des Mittelbegriffs zu den beiden anderen beſtimmt die möglichen

Schlußformen oder Figuren (σχήματα). So viele Verhältniſſe möglich ſind, ſo viele Schlußfiguren.

1. Dieſer Verhältniſſe giebt es drei. Entweder iſt der Mittelbegriff dem einen der beiden Extreme übergeordnet und dem anderen untergeordnet, oder er iſt beiden übergeordnet, oder beiden untergeordnet. Der Mittelbegriff iſt im erſten Fall Subject des Oberbegriffs und Prädicat des Unterbegriffs, im zweiten Fall das Prädicat beider, im dritten das Subject beider. Oder da ſich die Begriffe verhalten, wie das Einzelne, Beſondere, Allgemeine, ſo kann der Mittelbegriff dieſe drei logiſchen Werthe und demgemäß die entſprechenden Stellungen haben. Daher die drei Figuren. In der erſten iſt der Mittelbegriff das Beſondere, in der zweiten das Allgemeine, in der dritten das Einzelne.

2. So beſtimmen ſich die ariſtoteliſchen Schlußfiguren:

A. In der erſten Figur iſt der Mittelbegriff was er ſein ſoll, die wirkliche Mitte, das Bindeglied der beiden anderen. Hier erfüllt er ſeinen Zweck vollkommen: er vermittelt die beiden Extreme. Seine Stellung ſtimmt überein mit ſeiner Function. Es wird geſchloſſen nach dem dictum de omni et nullo, alſo ſowohl bejahend als verneinend, ſowohl allgemein als particular.

Die ariſtoteliſche Formel heißt: *τὸ Α κατὰ παντὸς τοῦ Β καὶ τὸ Β κατὰ παντὸς τοῦ Γ κατηγορεῖται.*

B. In der zweiten Figur iſt der Mittelbegriff das gemeinſchaftliche Prädicat. Wenn zwei Begriffe daſſelbe Prädicat haben, was folgt für die beiden Begriffe? Daß ſie ſich ausſchließen, wenn daſſelbe Prädicat dem einen ganz, dem andern gar nicht zukömmt. In dieſer Figur kann daher nur verneinend geſchloſſen werden, ſowohl allgemein als particular.

Die ariſtoteliſche Formel lautet: *τὸ αὐτὸ τῷ μὲν παντί, τῷ δὲ μηδενὶ ὑπάρχει ἢ ἑκατέρῳ παντὶ ἢ μηδενί.*

C. In der dritten Figur iſt der Mittelbegriff das gemeinſchaftliche Subject. Wenn zwei Begriffe demſelben Subject zukommen, was folgt für die beiden Begriffe? Daß ſie einen Theil gemeinſam haben, daß alſo der eine Begriff zum Theil unter den anderen fällt. In dieſer Figur kann daher nur particular geſchloſſen werden, entweder bejahend oder verneinend, je nachdem die Prämiſſen ſind.

Die Formel heißt: *μέσον δ' ἐν αὐτῷ λέγω καθ' οὗ ἄμφω τὰ κατηγορούμενα.*

Zuſatz. In dem Typus der erſten Figur laſſen ſich zwei Formen unterſcheiden. Der Mittelbegriff iſt im Oberſatz Subject und im Unterſatz Prädicat oder er iſt im Oberſatz Prädicat und im Unterſatz Subject. Die erſte Form iſt die ariſtoteliſche. Die zweite hat Galenus den drei Schlußfiguren als vierte hinzugefügt. (S. folgd. §. Zuſ. 2.) *)

## §. 32.

## Die Schlußarten oder Schlußmodi.

Das Gebiet der Syllogiſtik erweitert ſich. Aus dem Begriff des Schluſſes folgen die Schlußfiguren. Aus den Schlußfiguren folgen die Schlußmodi. Die Schlußfigur wird beſtimmt lediglich durch die Stellung des Mittelbegriffs, durch ſein Verhältniß zu den beiden anderen Begriffen, ganz abgeſehen von der Art dieſes Verhältniſſes, d. h. ganz abgeſehen von der Qualität und Quantität der Prämiſſen. Je nachdem die letzteren

*) So berichtet Johannes Italus ein byzantiniſcher Schriftſteller in ſeinen *διάφορα ζητήματα* und Averroes in den Prior. Resul. Vgl. Prantl, Geſchichte der Logik im Abendlande Bd. II. S. 295 Anm. 112 und S. 380.

bejahend oder verneinend, allgemein oder particular ſind, wird ſich der Schlußſatz modificiren. Daher die Schlußmodi innerhalb der Figuren.

1. In der erſten Figur läßt ſich nach Art der Prämiſſen allgemein bejahend und verneinend, particular bejahend und verneinend ſchließen. Der Oberſatz kann nur allgemein, der Unterſatz nur bejahend ſein, denn das Princip heißt: was von einem Begriff (Prädicat) ganz entweder gilt oder nicht gilt, das muß von Allem, das unter jenen Begriff fällt (Subject), im erſten Falle bejaht, im zweiten verneint werden. (S. §. 30. Nr. 4). Es giebt alſo in der erſten Figur dieſe vier Modi: aaa, eae, aii, eio (in der Schulſprache der mittelalterlichen Logik: barbara, celarent, darii, ferio).

2. In der zweiten Figur wird nur verneinend geſchloſſen entweder allgemein oder particular. Der Schlußſatz hat nur dieſe beiden Fälle (e und o). Aber jeder der beiden Fälle hat zwei Möglichkeiten. Der Mittelbegriff wird von dem einen Begriff ganz bejaht und von dem anderen ganz verneint, alſo entweder ae oder ea, in beiden Fällen iſt der Schlußſatz allgemein verneinend (aee, eae = camestres, cesare). Oder der Mittelbegriff wird von dem einen der beiden Extreme theilweiſe entweder bejaht oder verneint. Dieſes Extrem kann nur der Unterbegriff ſein. Im erſten Fall muß er vom Oberbegriff ganz verneint (ei), im andern ganz bejaht (ao) werden (alſo eio, aoo = festino, baroco).

3. In der dritten Figur wird nur particular geſchloſſen entweder bejahend oder verneinend. Der Schlußſatz hat nur dieſe beiden Fälle (i und o). Aber jeder dieſer Fälle hat drei Möglichkeiten.

Der Mittelbegriff fällt unter zwei Prädicate entweder ganz (aa) oder theilweiſe. Er fällt theilweiſe entweder unter den Oberbegriff oder unter den Unterbegriff (ia und ai). In allen

drei Fällen iſt der Schlußſatz particular bejahend (aai, iai, aii = darapti, disamis, datisi).

Der Mittelbegriff ſchließt eines der beiden Extreme von ſich aus entweder ganz oder theilweiſe. Dieſes Extrem kann nur der Oberbegriff ſein. Wird der Oberbegriff ganz ausgeſchloſſen, ſo kann der Unterbegriff nicht ausgeſchloſſen werden, er wird als Prädicat des Mittelbegriffs bejaht entweder ganz oder theilweiſe (ea, ei). Wird der Oberbegriff theilweiſe ausgeſchloſſen, ſo bleibt für den Unterbegriff nur die einzige Möglichkeit der allgemeinen Bejahung (oa). In allen drei Fällen iſt der Schlußſatz particular verneinend (eao, eio, oao = felapton, ferison, bocardo).

Dieſe vierzehn Schlußmodi ergeben ſich aus der ariſtoteliſchen Analyſe der drei Schlußfiguren. Sie ſind unter folgenden Bedingungen ſelbſtverſtändlich: 1) in der erſten Figur ſind alle vier Schlußarten möglich, in der zweiten nur die negativen, in der dritten nur die particularen; 2) in der erſten Figur muß ſtets der Oberſatz allgemein, der Unterſatz bejahend ſein, in der zweiten Figur ſtets der Oberſatz allgemein, in der dritten ſtets der Unterſatz bejahend.

Zuſatz 1. Nach einer Angabe des Commentators Alexander hat Theophraſt in der erſten Schlußfigur außer den vier ariſtoteliſchen Schlußweiſen noch fünf andere unterſchieden, in deren Schlußſätzen der Oberbegriff das Subject und der Unterbegriff das Prädicat bildet. Natürlich kann keiner dieſer Schlußſätze eine allgemeine Bejahung ſein. Es bleibt nur die particulare Bejahung und die ſowohl allgemeine als particulare Verneinung (i, e, o). Die particulare Bejahung hat zwei Fälle (aa, ia), die particulare Verneinung ebenfalls (ea, ei), die allgemeine Verneinung hat einen (ae).

Will man dieſe fünf theophraſtiſchen Schlußweiſen, als in welchen der Unterbegriff vom Oberbegriff prädicirt wird, zu einer beſonde-

ren Figur machen, ſo ergiebt ſich die ſog. vierte Schlußfigur des Galenus. (S. §. 31. Zuſ.). Zugleich ſind jene fünf theophraſtiſchen Modi der erſten Figur, wenn man ſie ſchlußgerecht einrichtet, die fünf Modi der vierten: bamalip, dimatis, calemes, fesapo, fresison.

Dann würden die Modi der vierten Figur früher geweſen ſein, als die Figur ſelbſt, und die galeniſche Erfindung würde ſich darauf zurückführen, daß ſie die theophraſtiſchen Schlußweiſen in einer beſonderen Figur zuſammengefaßt hat. In der That wird von einem Commentator bemerkt, daß die galeniſche Figur auf dieſem Wege entſtanden ſei*).

Zuſatz 2. Die Ausdrücke barbara u. ſ. f. braucht die Schullogik des Mittelalters, und zwar finden ſie ſich zuerſt im dreizehnten Jahrhundert bei Wilhelm Shyreswood, Lambert von Auxerre, Petrus Hiſpanus. Die Modi der ſog. vierten Figur erſcheinen hier noch als (die theophraſtiſchen) Nebenmodi der erſten unter den Namen baralipton, celantes, dabitis, fapesmo, frisesmorum: die anderen, wie oben, nur campestres ſtatt camestres.

Indeſſen iſt die Erfindung ſelbſt nicht auf Seite des lateiniſchen, ſondern des byzantiniſchen Mittelalters, und hier iſt Pſellus in ſeinem Compendium der ariſtoteliſchen Logik der Erſte geweſen, der ſolche Memorialformeln eingeführt hat. (S. §. 49.)

Die vier Urtheilsarten werden von Pſellus durch die vier Hauptvocale bezeichnet: das allgemein bejahende (πᾶς) durch α, das allgemein verneinende (οὐδέν) durch ε, das particular bejahende (τις) durch ι, das particular verneinende (οὐ πᾶς) durch ο.

Die Schlußmodi werden dann durch Worte bezeichnet, die für jede Schlußfigur in Sätze gefügt werden:

1. γράμματα ἔγραψε γραφίδι τεχνικός (Buchſtaben ſchrieb mit dem Griffel der Gelehrte); die fünf theophraſtiſchen Modi:

*) Vergl. darüber ausführlich Prantl, namentlich in Beziehung auf die von Minoides Minas herausgegebene pſeudogaleniſche Schrift εἰσαγωγὴ διαλεκτική. Geſch. d. Logik im Abendlande I. S. 574.

γράμμασιν ἔταξε Χάρισι πάρθενος ἱερόν (durch Buchſtaben errichtete den Grazien eine Jungfrau ein Weihgeſchenk).

2. ἔγραψε Κάτεχε μέτριον ἄχολον (ſie ſchrieb: ertrage einen gemäßigten Mann, welcher ohne Zorn iſt).

3. ἅπασι οθεναρὸς ἰσάκις ἀσπίδι ὁμαλὸς φέριστος. (In Allem iſt der Starke, welcher in gleichem Maße einem Schilde vergleichbar iſt, der tüchtigſte.)*)

## §. 33.

## Unmögliche Schlüſſe.

### (Indirecte Ableitung der Schlußmodi.)

Der Schluß fordert zwei Prämiſſen, die einen Begriff gemeinſchaftlich haben; er fordert zwei Begriffe, die in einem dritten Begriff ſo zuſammentreffen, daß ſie ſich verbinden oder trennen. Wenn ein ſolches Zuſammentreffen nicht ſtattfindet, ſo werden auch die beiden Begriffe nicht vermittelt, ſo giebt es keinen Schluß.

1. Wenn zwei Begriffe ſich zu einem dritten Begriffe ſo verhalten, daß ſie ihn (ganz oder theilweiſe) ausſchließen, ſo folgt für ihr gegenſeitiges Verhältniß nichts. Wenn zwei Begriffe ſich zu einem dritten Begriff ſo verhalten, daß jeder nur theilweiſe mit ihm verknüpft iſt, ſo läßt ſich ebenſo wenig auf ihr gegenſeitiges Verhältniß ein beſtimmter Schluß machen. Im erſten Fall ſind beide Prämiſſen negativ (ee, eo, oe, oo), im zweiten ſind beide particular (ii, io, oi, oo); in beiden iſt der Schluß unmöglich.

2. Es darf mithin nur eine Prämiſſe verneinend und ebenſo nur eine particular ſein. Natürlich iſt der Schlußſatz im erſten Fall negativ, im zweiten particular, er folgt allemal der ſchwächeren Prämiſſe (conclusio sequitur partem debiliorem).

*) Vergl. damit durchgängig Prantl, Geſch. d. Logik im Abendlande Bd. II Abſchnitt XV.

Wenn beide Prämiſſen die eine negativ, die andere particular iſt, ſo muß ſelbſtverſtändlich jene allgemein, dieſe bejahend ſein (ei, ie); aber von dieſen beiden Formen iſt die Verbindung ie begreiflicherweiſe unmöglich, denn die beiden erſten Figuren verbieten den particular (bejahenden) Oberſatz, die dritte den (allgemein) verneinenden Unterſatz. Es bleibt alſo nur die Form ei.

3. Hieraus erhellen folgende negative Schlußgeſetze:

A. Aus negativen Prämiſſen folgt nichts (e mere negativis nil sequitur).

B. Aus particularen Prämiſſen folgt nichts (e mere particularibus nil sequitur).

C. Aus einer negativen und einer particularen Prämiſſe folgt nichts, wenn die particular bejahende den Oberſatz bildet.

Zuſatz. In dem vorigen §. ſind die Schlußmodi aus den logiſchen Bedingungen der einzelnen Figuren direct abgeleitet worden. Jetzt können ſie indirect abgeleitet werden, wenn man von den arithmetiſch möglichen Combinationen die ſyllogiſtiſch unmöglichen abzieht.

Jeder Oberſatz hat die vier Fälle a, e, i, o. Eben dieſelben Fälle hat jeder Unterſatz. Mithin ſcheinen in jeder Figur ſechszehn verſchiedene Combinationen möglich.

Syllogiſtiſch unmöglich ſind die Formen ee, eo, oe, ii, io, oi, oo, ie.

Alſo bleiben als ſyllogiſtiſche Möglichkeiten im Allgemeinen die Formen aa, ae, ai, ao, ea, ei, ia, oa. Aber dieſe Möglichkeiten werden durch die logiſchen Bedingungen der einzelnen Figuren eingeſchränkt und vermindert.

1. Die erſte Figur fordert ſtets den allgemeinen Oberſatz, verwirft alſo die Formen ia und oa; ſie fordert ſtets den bejahenden Unterſatz, verwirft alſo die Formen ae, ao. Mithin bleiben die vier Fälle aa, ai, ea, ei.

2. Die zweite Figur fordert eine verneinende Prämiſſe, verwirft alſo aa, ai, ia; ſie fordert einen allgemeinen Oberſatz, verwirft alſo oa. Mithin bleiben die vier Fälle ae, ao, ea, ei.

3. Die dritte Figur fordert einen bejahenden Unterſatz, verwirft alſo ae, ao. Mithin bleiben die ſechs Fälle aa, ai, ea, ei, ia, oa.

4. Die vierte Figur erlaubt keine particular verneinende Prämiſſe, verwirft alſo ao und oa, ſie iſt unmöglich in der Form ai. Mithin bleiben die fünf Fälle aa, ae, ea, ei, ia.

## §. 34.

## Die erſte Figur als Erkenntnißform.

Alle wirkliche Erkenntniß iſt poſitiv und allgemein. Sie fordert deshalb ein begründetes Urtheil, welches poſitiv und univerſell iſt d. h. einen allgemein bejahenden Schlußſatz. Ein ſolcher Schlußſatz iſt nur möglich in der erſten Figur (in der Form barbara). Darum iſt dieſe Figur der eigentliche Erkenntnißſchluß, der philoſophiſche oder wiſſenſchaftliche im Unterſchiede von den andern.

Zuſatz. Die erſte Figur iſt allein die poſitiv beweiſende, die zweite nur die negativ beweiſende oder widerlegende, die dritte vergleicht ſich mit dem Erfahrungs- oder Inductionsſchluß.

Herbart nennt die erſte Figur den Schluß der Subſumtion, die zweite den der Oppoſition, die dritte den der Subſtitution.

## §. 35.

## Die erſte Figur als ſyllogiſtiſche Grundform. Die Reduction.

In der erſten Figur allein hat der Mittelbegriff ſeine natürliche Stellung: die Mitte der beiden andern. Dieſer Typus bildet die Grundform alles Schließens; die Modi der erſten Figur

liegen in der That den übrigen Schlußarten zu Grunde und dieſe laſſen ſich ſämmtlich auf jene zurückführen. Wird in der zweiten Figur der Oberſatz, in der dritten der Unterſatz umgekehrt, ſo rückt der Mittelbegriff in ſeine natürliche Stellung und die erſte Figur kommt zum Vorſchein. Die Reduction geſchieht in beiden Fällen durch Umkehrung einer Prämiſſe. Daher hängt bei Ariſtoteles die Lehre von der Umkehrung der Urtheile mit der Syllogiſtik genau zuſammen.

Wo ſich die Reduction nicht durch Umkehrung einer Prämiſſe (wie in den Fällen baroco und bocardo) oder nicht allein dadurch (wie in den Fällen camestres und disamis) bewirken läßt, geſchieht ſie entweder durch Umkehrung des Schluſſes (conversio syllogismi) oder durch den Tauſch der Prämiſſen (mutatio).

Zuſatz 1. Alle Schlußmodi gehen auf die erſte Figur zurück und haben durch dieſe ihre ſyllogiſtiſche Geltung. Die Zurückführung geſchieht entweder ſtillſchweigend oder ausdrücklich. Da nun zu dieſer Reduction Umkehrungen u. ſ. f. nöthig ſind, ſo gehören mehr als zwei Prämiſſen dazu, um die andern Figuren in die normale Form zu bringen. Deshalb meinte Kant, daß nur die erſte Figur ächt, die übrigen unächt und gemiſcht ſeien. Aus dieſem Grunde ſchrieb er die Schrift „über die falſche Spitzfindigkeit der vier ſyllogiſtiſchen Figuren". *)

Zuſatz 2. Aus der Reductionstheorie erklären ſich die Namen der Schlußmodi cesare, camestres, baroco u. ſ. f. Die Conſonanten ſind zugleich Reductionszeichen. Die einfache Umkehrung der Prämiſſe iſt bezeichnet durch s, die veränderte (conv. per accid.) durch p, die Umkehrung des Schluſſes (conv. syll.) durch c, der Tauſch der Prämiſſen durch m.

*) Vgl. meine Geſchichte der neueren Philoſophie Bd. III. Buch I. Cap. V. S. 161 flg.

Man nehme z. B. die Formen cesare, camestres, baroco=

Der Schluß eae in der zweiten Figur ſei folgender: Keine em[redacted]piriſche Erkenntniß iſt allgemein, die mathematiſchen Sätze ſin allgemein, alſo ſind die mathematiſchen Sätze nicht empiriſch[redacted] Durch Umkehrung des Oberſatzes: Keine allgemeine Erkenntniß i[redacted] empiriſch, die mathematiſchen Sätze ſind allgemein, alſo ſind ſi[redacted] nicht empiriſch. Das iſt ein Schluß der erſten Figur in celarent — Alſo wird der Schluß eae II durch einfache Umkehrung des Ober= ſatzes (s) auf celarent zurückgeführt: daher cesare.

Es ſei der Schluß aee II: alle Anſchauungen ſind extenſive Größen, kein Atom iſt extenſive Größe, alſo iſt kein Atom An= ſchauung. Die Umkehrung des Oberſatzes würde in dieſem Fall eine particulare Bejahung ſein. Ein particularer Oberſatz iſt hier nicht zuläſſig, alſo die Umkehrung nicht möglich. Alſo tauſche man die Prämiſſen: Kein Atom iſt extenſive Größe, alle An= ſchauungen ſind extenſive Größen. Jetzt läßt ſich der Oberſatz ein= fach umkehren: Keine extenſive Größe iſt Atom, alle Anſchauungen ſind extenſive Größen, alſo keine Anſchauung Atom. Durch ein= fache Umkehrung des Schlußſatzes: alſo kein Atom Anſchauung.

So hat man folgende Metamorphoſen: Alle Anſchauungen exten= ſive Größen, kein Atom extenſive Größe, alſo kein Atom Anſchau= ung (aee II) = kein Atom extenſive Größe, alle Anſchauungen extenſive Größen, keine Anſchauung Atom (eae II) = keine exten= ſive Größe Atom, alle Anſchauungen extenſive Größen, keine An= ſchauung Atom = kein Atom Anſchauung (eae I = celarent). Alſo aee II = celarent durch Tauſch der Prämiſſen (m), einfache Umkehrung des Oberſatzes (s), einfache Umkehrung des Schluß= ſatzes (s): daher camestres.

Es ſei in der II Fig. der Schluß aoo: z. B. der leſſing'ſche Schluß: Alles Plaſtiſche iſt formſchön, einige körperliche Erſchei= nungen ſind nicht formſchön, einige körperliche Erſcheinungen ſind nicht plaſtiſch. Der Oberſatz iſt allgemein bejahend, alſo in dieſem Fall nicht umkehrbar. Der Unterſatz iſt particular verneinend, alſo

überhaupt nicht umkehrbar. Mithin läßt ſich hier die Umkehrung nicht anwenden. Ebenſowenig der Umtauſch, denn der Oberſatz muß allgemein ſein. Wie alſo iſt die Zurückführung möglich? Direct iſt ſie nicht möglich; alſo indirect, durch die Unmöglichkeit des Gegenſchluſſes. Man ſetze das contradictoriſche Gegentheil des Schlußſatzes: alle körperliche Erſcheinungen ſind plaſtiſch. Dieſer Satz als zweite Prämiſſe giebt folgenden Schluß: Alles Plaſtiſche iſt formſchön, alle körperliche Erſcheinungen plaſtiſch, alſo alle körperliche Erſcheinungen formſchön. Das iſt ein Schluß aaa I = barbara. Dieſer Schluß iſt unmöglich, alſo ſein Gegentheil nothwendig. Der gegentheilige Schluß iſt aoo II. Mithin wird aoo II durch Umkehrung des Schluſſes (c) verwandelt in einen Schluß aaa I (barbara), der ſein contradictoriſches Gegentheil iſt, aus deſſen Verneinung von ſelbſt ſeine Bejahung folgt, daher aoo II = baroco.

## §. 36.

## Der richtige Schluß.

Der Cirkel. Die Umkehrung. Der Unmöglichkeitsſchluß.

Der Schlußſatz folgt aus den Prämiſſen. Wenn die Prämiſſen wahr ſind, muß auch der Schlußſatz wahr ſein. Wenn der Schlußſatz wahr iſt, ſo muß aus ihm in Verbindung mit einer Prämiſſe die andere Prämiſſe folgen; ſo muß aus dem contradictoriſchen Gegentheil des Schlußſatzes in Verbindung mit einer Prämiſſe das contradictoriſche Gegentheil der andern folgen; ſo muß aus dem Gegentheil des Schlußſatzes etwas Unmögliches folgen.

1. Aus dem Schlußſatz in Verbindung mit einer der beiden Prämiſſen folgt die andre. Der Schlußſatz wird durch die Prämiſſen, dieſe werden durch den Schlußſatz bewieſen. Beide beweiſen ſich gegenſeitig. Das iſt der Cirkelbeweis (τὸ ἐν

κύκλῳ καὶ ἐξ ἀλλήλων δείκνυσθαι = probatio circularis oder reciproca). Der Cirkelſchluß fordert die Umkehrung der mit dem Schlußſatz verbundenen Prämiſſe. Von dieſer Umkehrbarkeit hängt ſeine Möglichkeit ab. Wo dieſe Umkehrung nicht möglich iſt oder durch dieſelbe die ſyllogiſtiſchen Bedingungen völlig aufgehoben werden, giebt es keinen Cirkelſchluß.

2. Aus dem contradictoriſchen Gegentheil des Schlußſatzes in Verbindung mit einer Prämiſſe folgt das contradictoriſche Gegentheil der andern und zwar in jedem Schlußmodus (τὸ ἀντιστρέφειν συλλογισμόν, conversio syllogismi, ſ. §. 35. Zuſ. 2).

3. Aus dem contradictoriſchen Gegentheil des wahren Schlußſatzes folgt etwas Falſches. Der Schlußſatz wird bewieſen durch die Unmöglichkeit des Gegentheils (ὁ διὰ ἀδυνάτου συλλογισμός = deductio ad impossibile oder ad absurdum, der ſpäter ſogenannte apagogiſche Beweis).

Zuſatz. Beiſpiel des Cirkelſchluſſes ſei der leſſing'ſche Schluß (eae II): Alles Plaſtiſche iſt formſchön, der Ausdruck maßloſer Leidenſchaft iſt nicht formſchön, der Ausdruck maßloſer Leidenſchaft iſt nicht plaſtiſch. Der Schlußſatz als Prämiſſe: alles Plaſtiſche iſt formſchön, der Ausdruck maßloſer Leidenſchaft iſt nicht plaſtiſch. Dieſe Prämiſſen ſind nur dann ſchlußfähig, wenn die erſte umkehrbar iſt: Alles Formſchöne iſt plaſtiſch, der Ausdruck maßloſer Leidenſchaft iſt nicht plaſtiſch, alſo iſt dieſer Ausdruck nicht formſchön (hier iſt Schlußſatz, was in dem gegebenen Schluß Prämiſſe war).

Als Beiſpiel zu 2 des §. gelte das in §. 35. Zuſ. 2 angeführte.

Als Beiſpiel des Schluſſes durch die Unmöglichkeit des Gegentheils der kantiſche Beweis: Alle Erfahrungsobjecte ſind durch Wahrnehmung gegeben, der Raum iſt nicht durch Wahrnehmung gegeben, alſo iſt der Raum kein Erfahrungsobject. Setze das Gegentheil:

der Raum ſei ein Erfahrungsobject, ſo wären die geometriſchen Wahrheiten Erfahrungsſätze, ſie wären als ſolche nicht nothwendig und allgemein; die Möglichkeit der Geometrie als Wiſſenſchaft wäre aufgehoben, was unmöglich iſt.

## §. 37.

## Der falſche Schluß.

Petitio Principii. Non propter hoc. Proton Pseudos. Paralogismus. Apate. Der dialektiſche Schluß: Epicheirem. Apagoge.

Der Schluß iſt falſch, wenn die Prämiſſen nicht wahr ſind. Hier unterſcheiden wir drei Fälle zunehmender Unwahrheit in den Prämiſſen. Die Prämiſſen (oder eine derſelben) ſind nicht bewieſen; ſie ſind nicht bloß unbewieſen, ſondern falſch; ſie ſind nicht bloß falſch, ſondern geradezu unmöglich.

1. Im erſten Fall iſt der Schluß wenn nicht falſch doch mangelhaft. Die Prämiſſe iſt *nicht bewieſen*. Der Beweisgrund des Schlußſatzes ſteht nicht feſt. Der Schlußſatz ſelbſt iſt nicht wahrhaft begründet. Der Beweisgrund gilt nur angenommener (erſchlichener) Weiſe. Seine Geltung iſt nicht bewieſen, ſondern bloß gefordert (τὸ ἐν ἀρχῇ αἰτεῖσθαι = petitio principii).

2. Die Prämiſſe iſt *falſch*. Hier iſt ein doppelter Fall möglich: entweder der Schlußſatz iſt richtig *trotz* der falſchen Prämiſſe, oder er iſt falſch *wegen* der falſchen Prämiſſe. Im erſten Fall liegt der Grund ſeiner Geltung nicht in den Prämiſſen (τὸ μὴ παρὰ τοῦτο συμβαίνειν = non propter hoc), im zweiten liegt in den Prämiſſen der Grund des Irrthums (πρῶτον ψεῦδος).

3. Die Prämiſſen ſind *unmöglich*; ſie ſind in Wahrheit gar keine Prämiſſen, weil ihnen der gemeinſchaftliche Begriff fehlt; ſie ſind ſchlußunfähig, weil ſie in der That nicht drei,

ſondern vier Begriffe haben; was ſie gemeinſchaftlich haben, iſt nicht ein Begriff, ſondern ein Wort, in dem ſich verſchiedene Begriffe verbergen. So entſteht ein Sophisma, ein Fehlſchluß (παραλογισμός). Der Grund der Unmöglichkeit liegt darin, daß die beiden Prämiſſen nicht drei, ſondern vier Begriffe haben (quaternio terminorum). Der Schein der Möglichkeit liegt im Wort, in der Redefigur, in der rhetoriſchen Form (sophisma figurae dictionis).

4. Alles Wiſſen geſchieht durch Schlüſſe, alles falſche Wiſſen durch falſche Schlüſſe. Im falſchen Wiſſen beſteht der Irrthum. Unſere Irrthümer laſſen ſich in falſche Schlüſſe auflöſen. Dieſe werden widerlegt, indem die falſche Prämiſſe aufgedeckt und gezeigt wird, wie aus derſelben das Gegentheil des Schlußſatzes folgt (ἔλεγχος). Solche falſche Schlüſſe werden abſichtlich gemacht, um den Andern zu täuſchen. Man bringt die Prämiſſen gleichſam verdeckt vor, man läßt ſie einräumen, noch ehe der Andere weiß, daß er es mit Prämiſſen d. h. mit Sätzen zu thun hat, aus denen etwas gefolgert werden ſoll. So vollzieht ſich der falſche Schluß gleichſam verborgen (κρύψις). Der Andre nimmt ihn für richtig, er ſchließt falſch, ohne es zu wiſſen (ἀπάτη, ignoratio). Solche unabſichtliche Irrthümer oder falſche Schlüſſe finden ſtatt in jedem fehlerhaften Gebrauch einer Regel. Unter die richtig gewußte Regel wird ein Fall ſubſumirt, auf den ſie nicht paßt: hier liegt der unfreiwillige Irrthum im Unterſatz. Oder man kennt wohl den Fall richtig, aber die Regel iſt falſch, unter die man ihn bringt: hier liegt der Irrthum im Oberſatz. (Die Fehler, welche die Schüler machen, ſind ſolche falſche Schlüſſe, die in der ignoratio ihren Grund haben.)

5. Die Schlüſſe unterſcheiden ſich demnach in ſtreng beweiſende und ſolche, die nicht beweiſen. Die Syllogismen der erſten Art nennt Ariſtoteles φιλοσοφήματα. Die nicht beweiſen-

den unterſcheiden ſich in ſolche, die keinen ſtrengen oder einen falſchen oder gar keinen Beweisgrund haben. Die beiden letzten ſind die falſchen Beweiſe im engern Sinn. Die Schlüſſe ohne ſtrengen Beweisgrund haben bloß Wahrſcheinlichkeit, ſind nicht philoſophiſche, ſondern dialektiſche Schlüſſe. Schlüſſe aus wahrſcheinlichen Prämiſſen nennt Ariſtoteles Epicheireme (ἐπιχειρήματα). Schlüſſe, deren Oberſatz nothwendig, deren Unterſatz aber nur wahrſcheinlicher iſt als der Schlußſatz, nennt Ariſtoteles apagogiſch.

Zuſatz. Die obige Theorie erleuchtet ſich durch folgende Beiſpiele.

1. Aus dem Satz, daß mit dem Charakter griechiſcher Kunſtwerke ſich der Ausdruck maßloſen Leidens nicht verträgt, beweiſt Winckelmann, warum in der Gruppe des Laokoon der Ausdruck des höchſten Leidens ſo gemäßigt erſcheint. So lange der Beweisgrund ſelbſt nicht bewieſen iſt, wird die Geltung des Oberſatzes bloß gefordert. Der Schluß iſt eine petitio principii.

2. Der Oberſatz in dem gegebenen Schluſſe iſt falſch. Denn es giebt griechiſche Kunſtwerke, in denen der höchſte Ausbruch der Leidenſchaft in der That dargeſtellt wird. Dennoch iſt der auf den Laokoon bezügliche Schlußſatz richtig. Der Schluß iſt ein Beiſpiel des non propter hoc.

3. Der Charakter der griechiſchen Kunſtwerke ſei edle Einfalt und ſtille Größe. Dieſer Charakter dulde nicht den Ausdruck maßloſer Leidenſchaft. Daher die griechiſchen Kunſtwerke dieſen Ausdruck von ſich ausſchließen. Der Schlußſatz iſt nicht richtig. Es iſt nicht richtig, daß ſich mit der Größe ein unbändiger Ausbruch des Leidens niemals vertrage. Die Griechen namentlich wiſſen die Heldengröße mit den natürlichen Ausbrüchen der Leidenſchaft wohl zu vereinigen. Alſo iſt die obige Prämiſſe falſch. In dieſer unrichtigen Prämiſſe liegt der Grund des unrichtigen Schlußſatzes. Dieſer Schluß iſt ein Beiſpiel des πρῶτον ψεῦδος.

4. Antonius (im ſhakespeare'ſchen Cäſar) beweiſt in ſeiner Rede gegen Brutus, daß Cäſar nicht herrſchſüchtig war. „Wenn Arme zu ihm ſchrie'n, ſo weinte Cäſar; die Herrſchſucht ſollt' aus härt'rem Stoff beſtehn!" Er war nicht herrſchſüchtig, denn er war uneigennützig, denn er war mitleidig und freigebig. Die Uneigennützigkeit in Rückſicht des Gebens iſt eine ganz andre, als die Uneigennützigkeit in Rückſicht des Herrſchens. Hier ſteckt das Sophisma. Freigebigkeit und Ehrgeiz paſſen wohl zuſammen. Die Prämiſſen in dem Antoniusſchluß ſind in Wahrheit folgende: die Uneigennützigen ſind nicht herrſchſüchtig; Cäſar war freigebig. Das iſt ein Beiſpiel der quaternio terminorum, ein Paralogismus. Dieſe Prämiſſen haben gar keinen Mittelbegriff.

5. Antonius bringt alle die Eigenſchaften Cäſars zur Geltung, aus denen er ſchließen wird, daß er nicht herrſchſüchtig war. Cäſars Mitleid, Freigebigkeit u. ſ. f. ſind die verdeckten Prämiſſen für ſeine Nichtherrſchſucht: ein Beiſpiel der κρύψις. Sie werden von den Zuhörern eingeräumt und angenommen, ohne daß der falſche Schluß gemerkt wird: ein Beiſpiel der ἀπάτη. Wenn die Freigebigen wirklich uneigennützig in jedem Fall ſind, ſo war Cäſar nicht herrſchſüchtig. Der Schlußſatz iſt falſch, weil jene Prämiſſe falſch iſt: ein Beiſpiel des πρῶτον ψεῦδος.

6. Zugleich iſt dieſer Antoniusſchluß ein Beiſpiel der ἀπαγωγή im ariſtoteliſchen Sinn. Die Uneigennützigkeit Cäſars iſt aus ſeiner bekannten Freigebigkeit leichter einleuchtend zu machen als ſeine Nichtherrſchſucht zu beweiſen iſt; ſie ſcheint dem Gegentheil der Herrſchſucht näher zu liegen. Es iſt richtig, daß die Uneigennützigen nicht herrſchſüchtig ſind. Es erſcheint plauſibel, daß Cäſar uneigennützig war, und glaubhafter zunächſt, als ſeine Nichtherrſchſucht. Eben in dieſer größeren Wahrſcheinlichkeit, die der Unterſatz vor dem Schlußſatz voraus hat, beſteht der von Ariſtoteles apagogiſch genannte Schluß.

## §. 38.

## Der unvollkommene Schluß. Syllogiſtik und Rhetorik.

Enthymem. Induction. Paradigma. Inſtanz.

Wenn der Schluß weniger als drei Begriffe hat, ſo iſt er unvollſtändig oder unvollkommen, vorausgeſetzt, daß er im Uebrigen richtig iſt.

Die Rede beſteht in einem Zuſammenhang von Sätzen, alſo von Urtheilen. Den Zuſammenhang der Urtheile machen die Schlüſſe. Wir reden immer in Schlüſſen, nicht immer in ſtreng beweiſenden; dieſe gehören der wiſſenſchaftlichen Rede. Die gewöhnliche Rede hält ſich im Gebiete des Wahrſcheinlichen, ſie ſchöpft ihre Gründe aus den herrſchenden Anſichten, aus den gültigen und öffentlich anerkannten Meinungen, ihre Beweisführungen und Schlüſſe ſind daher meiſtens dialektiſcher Art.

Es liegt in der Natur der Rede, daß die Schlüſſe, in denen ſie ſich bewegt, weder in der ſchulgerechten noch in der vollſtändigen Form ausgeſprochen werden. Eine Menge Gedanken ſind durch Gewohnheit und Bildung ſelbſtverſtändlich geworden und bedürfen nicht noch der ausdrücklichen Hervorhebung. So entſtehen die unvollkommenen Schlüſſe, die in der Rede geläufig ſind und ſich von ſelbſt ergänzen. Hier geht die Syllogiſtik in die Rhetorik über. Je größer der Bildungskreis und die wiſſenſchaftliche Einſicht, um ſo größer das Gebiet der bekannten Prämiſſen, um ſo mehr ziehen ſich in der Mittheilung die Schlüſſe zuſammen, um ſo unvollkommener werden in der Rede die Schlüſſe, um ſo vielſagender die ſyllogiſtiſchen Abbreviaturen. Unter Sachkundigen verſtehen ſich ganze Schlußreihen von ſelbſt, die der Nichtkenner erſt durchlaufen haben muß, um einen Satz zu verſtehen, der dem Kenner ſofort einleuchtet. Eben hierin unterſcheiden ſich in jedem Fall die Wiſſenden von den Laien.

1. Der allbekannte Satz gilt als ſelbſtverſtändlich. So entſteht der Schluß aus einer Prämiſſe, die andre bleibt zurück (ἐνθύμημα). Die rhetoriſchen Schlüſſe, die Begründungen im mündlichen Verkehr ſind faſt lauter ſolche Enthymemata. Die ſelbſtverſtändlichen Beweisgründe ſind gewöhnlich ſolche Sätze, die in der Regel gelten, alſo eine größere oder geringere Wahrſcheinlichkeit haben. Daher nennt Ariſtoteles das Enthymem συλλογισμὸς ἐκ τῶν εἰκότων.

Hat der beſtimmte Fall das Merkmal, das ihn unter die bekannte Regel fallen läßt, ſo wird unmittelbar aus dieſem Merkmal auf dieſe oder jene Beſchaffenheit geſchloſſen. Entweder iſt das Merkmal nur ein äußeres Anzeichen, dem als Beweisgrund nur ein gewiſſer Grad der Wahrſcheinlichkeit zukömmt, oder ein ſicheres, wirklich beweiſendes Kennzeichen. Jenes nennt Ariſtoteles σημεῖον (indicium), dieſes τεκμήριον. (So macht z. B. der Juriſt aus gewiſſen Indicien einen Schluß auf den Thäter, der Arzt aus gewiſſen Symptomen einen Schluß auf die Krankheit.) Wird aus einem τεκμήριον geſchloſſen, wie z. B. aus dem Polarſtern auf die nördliche Himmelsgegend, aus dem Stand der Sonnenhöhe auf die Tages- und Jahreszeit u. ſ. f., ſo iſt ein ſolches Enthymem ein beweiſender Schluß der erſten Figur.

2. Wir gründen unſere Urtheile entweder auf bekannte Regeln oder bekannte Thatſachen, die beide als ſelbſtverſtändlich nicht erſt ausdrücklich geſagt werden. In beiden Fällen iſt die Begründung des Urtheils ein Enthymem. Liegt der (verſchwiegene) Beweisgrund in der bekannten Regel, ſo iſt das Enthymem ein Schluß der erſten Figur; liegt er in bekannten Thatſachen, die als ſolche nicht erſt aufgeführt zu werden brauchen, ſo iſt das Enthymem ein Inductionsſchluß (ſ. flgd. §.). Beſchränkt ſich dieſer Inductionsſchluß auf einen Fall zur Begründung des Urtheils,

ſo iſt er paradigmatiſch. Jedes Beiſpiel iſt ein Schluß, denn es will einen Satz begründen. Es iſt ein Inductionsſchluß, denn es beſteht in einem einzelnen Fall. Es iſt ein Enthymem, denn es verſchweigt eine oder auch beide Prämiſſen, wie wenn ich ſage: der Gerechte iſt uneigennützig, zum Beiſpiel Ariſtides. Das Beiſpiel hat ſtets die Function des Mittelbegriffs.

3. So verhält es ſich auch mit dem Gegenbeweis durch den einzelnen Fall. Ich widerlege den Satz durch eine widerſprechende Thatſache. Die bekannte Thatſache als widerlegender Beweisgrund iſt der Einwurf oder die Inſtanz (ἔνστασις).

4. Ariſtoteles coordinirt Induction, Beiſpiel, Apagoge, Einwurf, Enthymem. Indeſſen führt er unter dem Enthymem ſelbſt Fälle an, die ebenſo gut für die Induction als für das Beiſpiel paſſen. Die Grundform des unvollkommenen Schluſſes iſt das Enthymem. Beiſpiel und Einwurf ſind unvollkommene Schlüſſe; Induction und Apagoge können es ſein.

Zuſatz. Der obige Antoniusſchluß: „Wenn Arme zu ihm ſchrie'n, ſo weinte Cäſar; die Herrſchſucht ſollt' aus härt'rem Stoff beſtehen", iſt ein Beiſpiel auch des Enthymem. Aus der mitleidigen Gemüthsart ſchließt er unmittelbar auf die nichtherrſchſüchtige. Eine Reihe ſyllogiſtiſcher Zwiſchenglieder bleibt im Schatten.

Er ſchließt aus den Thränen Cäſars auf die mitleidige Gemüthsart. Dieſer Schluß iſt ein Enthymem aus einem σημεῖον.

Leſſing widerlegt den winckelmann'ſchen Satz, daß der Charakter griechiſcher Kunſtwerke die Darſtellung maßloſer Affecte nicht dulde, durch die widerſprechende Thatſache des ſophokleiſchen Philoktet, der homeriſchen Götter und Helden u. ſ. f. Das iſt ein Beiſpiel des Einwurfs oder der Inſtanz. Dieſer Einwurf iſt ein Gegenbeweis, alſo ein Schluß, der in den Satz mündet, daß in einigen griechiſchen Kunſtwerken das menſchliche Leiden in ſeinen höchſten Affecten dargeſtellt ſei. Dieſer Schluß iſt ein Enthymem, denn die Prämiſſe, welche in dem vollſtändigen Schluß den Unterſatz

bilden würde: „der ſophokleiſche Philoktet iſt ein griechiſches Kunſtwerk", wird als ſelbſtverſtändlich verſchwiegen.

## §. 39.

## Der zuſammengeſetzte Schluß. (Sorites.)

Wenn der Schluß nur einen Mittelbegriff hat, ſo iſt er einfach. Hat er mehr als einen, ſo iſt er zuſammengeſetzt; zwei Begriffe ſind dann durch eine Reihe von Mittelbegriffen verknüpft, und das Ganze bildet eine Schlußkette (σωρείτης, syllogismus catenatus).

1. Die Schlußkette iſt keine beſondere Schlußart, ſondern nur ein Syſtem (ſchlußgerechte Verbindung) einfacher Schlüſſe. Wenn in der Kette der Mittelbegriffe kein Glied fehlt, ſo iſt der Sorites vollkommen. Fehlt eines oder mehrere ſolcher Glieder, ſo iſt die Schlußkette unterbrochen, ſie ſchreitet nicht ſtetig fort, ſondern ſpringt von einem Gliede zum andern (saltus in concludendo). Iſt ein Schlußglied falſch oder ſophiſtiſch, ſo iſt die ganze Kette unhaltbar.

Der continuirliche und ſtetige Zuſammenhang der Schlußglieder bildet die Form der beweiſenden oder wiſſenſchaftlichen Rede und alle Deutlichkeit wird nur auf dieſem Wege erreicht.

2. Der natürliche Fortſchritt des Denkens geht vom untergeordneten Begriff zum übergeordneten, vom beſondern zum allgemeinen, ſo daß die Schlußkette mit dem Begriffe beginnt, der alle folgenden in ſich enthält, und mit dem Begriffe endet, der alle vorhergehenden unter ſich faßt. In dieſer Form erwähnt Ariſtoteles den Sorites.

3. Die Schlußglieder bilden eine ſtetige Folge. Das vorhergehende iſt der Vorſchluß, das nächſtfolgende der Nachſchluß; jenes der Proſyllogismus, dieſes der Epiſyllogismus.

Beide verhalten ſich wie Grund und Folge. Daher iſt die Schlußreihe, welche von der Folge zum Grund fortſchreitet, proſyllogiſtiſch; dagegen die andre, die vom Grund zur Folge fortgeht, epiſyllogiſtiſch. Die erſte Richtung nimmt das Begründen, die zweite das Folgern. Der Grund iſt das logiſch Frühere. Daher iſt das Begründen oder der Fortgang von der Folge zum Grund (vom Beſondern zum Allgemeinen), logiſch genommen eine Rückkehr; dagegen das Folgern oder der Fortgang vom Grund zur Folge ein Vorwärtsſchreiten. Die begründende (proſyllogiſtiſche) Schlußkette iſt daher ihrer logiſchen Richtung nach regreſſiv; dagegen die folgernde (epiſyllogiſtiſche) progreſſiv.

Zuſatz. Die erſte dieſer beiden Arten iſt der ſogenannte ariſtoteliſche Sorites; die zweite hat Goclenius (in ſeiner Einleitung zum Organon 1621) davon unterſchieden: daher der gocleniſche Sorites.

Als Beiſpiel des regreſſiven Sorites nehme man Leſſings Begründung, warum im Laokoon das Leiden ſo maßvoll ausgedrückt iſt. Der Laokoon iſt ein plaſtiſches Kunſtwerk. Die plaſtiſche Kunſt iſt in ihrer Darſtellung typiſch. Das Typiſche ſchließt jede Form von ſich aus, die ihrer Natur nach momentan und tranſitoriſch iſt und zugleich in ihrem Ausdruck entſtellend. Der Ausdruck des höchſten Leidens iſt eine ſolche Form, daher unplaſtiſch.

Daſſelbe Beiſpiel in der Form des progreſſiven Sorites: Der Ausdruck des höchſten Leidens iſt tranſitoriſch und unſchön. Das Tranſitoriſche und Unſchöne iſt nicht typiſch. Was nicht typiſch iſt, iſt nicht plaſtiſch. Der Laokoon iſt ein plaſtiſches Kunſtwerk, daher der Ausdruck ſeines Schmerzes ſo maßvoll.

Ein Beiſpiel des falſchen oder ſophiſtiſchen Sorites ſei der Schluß der Mönche in den epist. obsc. vir. gegen die Humaniſten: die Humaniſten ſind Poeten, die Poeten machen Fictionen; wer Fictionen macht, redet die Unwahrheit; wer die Unwahrheit redet, iſt ein Lügner.

## §. 40.

## Deduction und Induction.

Alles Erkennen geſchieht durch Beweiſe, alles Beweiſen durch Schlüſſe, deren Mittelbegriff den Beweisgrund enthält.

1. Nun iſt der Beweisgrund doppelter Art: er iſt der Grund, warum die Sache ſo iſt, oder der Grund, woraus ich erkenne, daß die Sache ſo iſt. Im erſten Fall iſt er Sach- oder Realgrund, im zweiten Erkenntnißgrund. So iſt z. B. das Weſen der Krankheit der Realgrund der Krankheitserſcheinungen oder Symptome, dieſe dagegen der Erkenntnißgrund der Krankheit. Der Realgrund bringt die Erſcheinung hervor, er geht dieſer voraus, iſt alſo dem Begriff oder der Natur der Sache nach das Frühere. Wir dagegen erkennen den Realgrund aus der Erſcheinung, dieſe iſt für uns das Frühere, denn in unſrer Erkenntniß iſt die Wahrnehmung der Folgen früher als die Einſicht der Gründe. Darum nennt Ariſtoteles den Beweisgrund im erſten Fall λόγῳ oder φύσει πρότερον, im zweiten πρὸς ἡμᾶς πρότερον.

2. Der Realgrund verhält ſich demnach zum Erkenntnißgrunde, wie die Bedingung zum Bedingten, wie der Grund zur Folge, wie das Allgemeine zum Beſonderen. Das Allgemeine iſt das Princip, das Beſondre die Erſcheinung.

3. Mithin geſchieht die Erkenntniß entweder durch Realgründe (Principien) oder Erkenntnißgründe (Erſcheinungen). Die erſte Art der Begründung (der Schluß durch Principien) iſt Deduction, die zweite (der Schluß durch gegebene Fälle) Induction. Jene nennt Ariſtoteles συλλογισμός im engeren Sinn, dieſe ἐπαγωγή. Der Deductionsſchluß iſt allgemein, der Inductionsſchluß particular. Der Schlußform nach iſt jener ein Schluß der erſten, dieſer einer der dritten Figur.

## §. 41.

## Induction und Analogie.

Daraus erklärt ſich der Erkenntnißwerth der Induction. Unſre Erkenntniß beginnt mit der ſinnlichen Erfahrung, ſie iſt eher empiriſch als philoſophiſch; die empiriſche Erkenntniß geſchieht durch Induction, die Induction hat ihren Beweisgrund in den wahrgenommenen Fällen, dieſe bilden ihren Mittelbegriff; durch einen ſolchen Mittelbegriff iſt ein allgemeiner Schlußſatz nicht möglich. Nun iſt die wirkliche Erkenntniß allgemein und nothwendig. Die Induction kann eine ſolche Erkenntniß nicht begründen, ſie erreicht dieſelbe nur annäherungsweiſe, ſie bewegt ſich im Gebiete des Wahrſcheinlichen, ihre Beweisart iſt daher unvollkommen und nicht wiſſenſchaftlich im ſtrengen Sinn des Wortes.

1. Der Mittelbegriff beſteht in einer Reihe einzelner Fälle. Alle dieſe aufgeführten Fälle ſind durch zwei Merkmale oder Prädicate beſtimmt, die ſie gemein haben. Es wird geſchloſſen, daß dieſe beiden Merkmale verbunden ſind; wo das eine ſei, finde ſich auch das andre. Es ſei z. B. der ariſtoteliſche Satz, daß Pferd, Mauleſel, Menſch u. ſ. f. ſowohl langlebig ſind als wenig Galle haben. Es wird geſchloſſen auf einen Zuſammenhang zwiſchen Lebensdauer und Gallenſubſtanz. Es ſei der beliebte ſokratiſche Satz: Wagenlenker, Steuermann, Arzt, Flötenſpieler, Handwerker u. ſ. f. ſind zugleich regierende und in ihrem Fach kunſtverſtändige Leute. Es wird geſchloſſen, daß die Regierenden jedesmal in ihrem Gebiet auch Wiſſende ſein müſſen. Dieſer Schluß geſchieht durch Induction.

Wird der Schlußſatz durch *einen* hervorſtechenden Fall begründet, der eine Reihe von Fällen gleichſam als Typus repräſentirt, ſo iſt der Beweisgrund *paradigmatiſch*, der Schluß

geſchieht durch das Beiſpiel. (Wer regieren will, muß die Kun zu regieren verſtehen: zum Beiſpiel der Wagenlenker.) Das Be ſpiel iſt ein Inductionsſchluß in der Form des Enthymem. (Verg §. 38. 2.)

3. Nun gilt der Inductionsſchluß ſtreng genommen nur vo den aufgeführten d. h. von einigen Fällen. Als Erkenntniß ſchluß ſtrebt er nach allgemeiner Geltung. Hier iſt alſo zw ſchen der wirklichen und beanſpruchten Geltung eine Kluft, d ausgefüllt ſein will. Dieſe Verallgemeinerung kann nur dur einen Schluß ermöglicht werden. Durch was für einen?

Die Formel heißt: Weil in den einzelnen Fällen a, b, c, u. ſ. f. das Merkmal m mit dem Merkmal n verbunden e ſcheint, ſo ſollen die beiden Merkmale überhaupt als verbunde gelten, d. h. in allen Fällen, wo das Merkmal n vorhanden i ſoll ſich auch m finden. Wenn allen den gegebenen Fälle a, b, c, d u. ſ. f. vollkommen ähnlich und entſprechend ſin ſo werden ſie, wie dieſe, auch das Merkmal m haben müſſe Alſo nur unter dieſer Bedingung iſt der verallgemeinernde Schlu möglich. Er iſt nur möglich durch dieſe Aehnlichkeit der Fälle durch deren Analogie. Der Inductionsſchluß verallgemeine ſich durch den Analogieſchluß. Sobald ein Inductionsſchluß ſi weiter erſtreckt, als ſein Mittelbegriff reicht, gründet er ſich a Analogie. In jedem allgemeinen Inductionsſchluß ſteckt ein Ana logieſchluß.

Ariſtoteles erklärt den Analogieſchluß am paradigmatiſche Iſt das Beiſpiel ein ähnlicher Fall, ſo iſt es eine Analogie; ab nicht das Beiſpiel macht die Analogie, ſondern die Aehnlichke der Fälle.

Zuſatz. Es ſei z. B. der ſokratiſche Satz: die Staatslenk ſollen ſtaatskundige Männer ſein. Warum? Weil überhaupt alle Regieren eine Kunſt iſt, die eine Wiſſenſchaft fordert. Der Schlu

von allen Regenten auf die politiſchen iſt ein Beiſpiel der Deduction (eines Syllogismus der erſten Figur).

Aber warum gilt von allen Regenten, daß ſie kundige Männer ſein müſſen? Wie beweiſt Sokrates dieſen allgemeinen Satz? Weil in den beſonderen Fällen des Wagenlenkers, Steuermanns, Arztes, Flötenſpielers, Handwerkers u. ſ. f. die Herrſchaft über das jedesmalige Object nicht möglich iſt ohne den kundigen Mann. Er beweiſt ſeinen Satz durch Induction.

Was aber macht dieſe Induction allgemein, ſo daß ſie anwendbar wird auch auf den Fall der Staatslenker? Weil es ſich mit Allen, die etwas zu regieren haben, ſo verhält wie mit dem Wagenlenker, Steuermann u. ſ. f. Weil ſich der Staatsmann zum Staat ähnlich verhält, wie der Steuermann zum Schiff. Wie der Steuermann ſchiffskundig ſein muß, ſo der Staatsmann ſtaatskundig. Der Schluß geſchieht durch die Aehnlichkeit der Fälle, in denen etwas regiert wird, mit den Fällen des Wagenlenkers, Steuermanns u. ſ. f., durch die Aehnlichkeit zwiſchen Staatsmann und Steuermann, d. h. er geſchieht durch Analogie.

Die Analogie beruht auf der Vergleichung der Fälle. Vergleichbare Fälle ſind auch verſchieden. Nimmt man einen falſchen Vergleichungspunkt oder ſchließt man von dem richtigen Vergleichungspunkt aus weiter als ſeine Tragweite reicht, ſo wird der Analogieſchluß falſch und ſophiſtiſch. Er hilft den Inductionsſchluß verallgemeinern, aber er ſelbſt gilt nur in einem beſchränkten Umfange. Weder kann er alle Fälle vergleichen, noch darf er ſeine Vergleichung auf die ganze Natur der verglichenen Fälle ausdehnen. (Sonſt könnte man aus der Analogie zwiſchen Staatsmann und Steuermann auch ſchließen, daß der Staatsmann Matroſe geweſen ſein muß.)

## §. 42.

## Der apodiktiſche Beweis.. Deduction und Definition.

Alle wahre Erkenntniß iſt allgemein und nothwendig d. h. apodiktiſch. Der Inductionsbeweis erzeugt keinen nothwendigen und allgemeinen Schlußſatz, alſo kein apodiktiſches Wiſſen. Das Allgemeine iſt kein Object der Wahrnehmung (οὐ γὰρ τοῦ καθόλου αἴσθησις). Die philoſophiſche Erkenntniß fordert den apodiktiſchen Beweis. Dieſer iſt nicht epagogiſch, ſondern ſyllogiſtiſch, nicht inductiv, ſondern deductiv. Der Deductionsſchluß fordert als Mittelbegriff den Realgrund d. h. das Princip oder Weſen der Sache.

1. Soll eine Erſcheinung begriffen d. h. aus ihrem Realgrunde erklärt werden, ſo muß zuvor feſtſtehen, ob ſie iſt und daß ſie iſt (εἰ ἔστιν und ὅτι). Dann wird gefragt, was ſie iſt und warum ſie ſo iſt (τί ἔστιν und διότι). Aus ihrem Weſen folgt, warum ſie ſo und nicht anders erſcheint. Alſo enthält der Weſensbegriff der Sache zugleich den erklärenden Realgrund, denn das Weſen der Sache iſt der hervorbringende Grund ihrer Erſcheinung. Was iſt Weſensbegriff?

2. Unter dem Weſen der Sache begreifen wir deren allgemeine und eigenthümliche Beſtimmungen. Jene kommen ihr an und für ſich zu, (τὸ καθόλου = καθ' αὑτό), die eigenthümlichen kommen ihr zu, ſofern ſie dieſe iſt (ᾗ αὐτό): beide zuſammen ſagen, was die Sache in Wahrheit iſt (τί ἔστιν) und warum ſie deshalb ſo und nicht anders erſcheint (διότι).

Die reale Erkenntniß fordert eine ſolche Weſenserklärung. Entweder bedarf dieſe letztere keines Beweiſes, weil ſie an und für ſich einleuchtet, in dieſem Falle iſt ſie ein Axiom, oder ſie entbehrt des Beweiſes, ſo wird ſie entweder unbewieſen behaup-

tet (Theſis), oder ihre Geltung wird gefordert (Poſtulat, αἴτημα), oder ſie bleibt als fraglich dahingeſtellt (Hypotheſis).

3. Die apodiktiſche Erkenntniß iſt gewiß. Ihr erſter Satz darf daher nicht ungewiß ſein, alſo nicht bloß hypothetiſche Geltung haben. Dieſer erſte Satz darf auch nicht aus anderen erſchloſſen ſein, ſonſt wäre er nicht der erſte, ſondern wieſe auf frühere zurück, die ſelbſt wieder auf frühere zurückwieſen, ſo daß es überhaupt keinen erſten Satz, alſo keinen Anfang der Erkenntniß gäbe. Der apodiktiſche Beweis muß deshalb mit einem Satze beginnen, der nicht durch andere, ſondern durch ſich ſelbſt gewiß iſt, alſo mit einem Satz, der nicht weiter vermittelt iſt, ſondern unmittelbar gilt (πρότασις ἄμεσος). Ein ſolcher unmittelbar gültiger, durch ſich ſelbſt gewiſſer, darum urſprünglicher Satz iſt im eigentlichen Sinne des Worts Princip (ἀρχὴ ἀποδείξεως). Ein ſolches Princip bildet den Anfang und Urſprung des Erkennens, entweder den abſoluten des Wiſſens überhaupt oder den relativen einer beſondern Wiſſenſchaft.

4. Das Princip alles apodiktiſchen Wiſſens beſteht demnach in der gegebenen Erklärung vom Weſen der Sache, in der ausgeſprochenen Begriffsbeſtimmung. Dieſe Erklärung giebt die Definition (ὁρισμός). Den Weſensgrund nennt Ariſtoteles das Sein, welches war (τὸ τί ἦν εἶναι), die begriffliche Beſtimmung deſſelben iſt die Definition (λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι, οὐσίας τις γνωρισμός).

## §. 43.
## Die Definition.

Der apodiktiſche Beweis fordert demnach die Definition. Alſo iſt es die Definition, die das wirkliche Erkennen ermöglicht und in Wahrheit begründet; die Wiſſenſchaft entſteht erſt durch die Definition (δι' ὁρισμοῦ). Wie aber entſteht die Definition ſelbſt?

Worin besteht sie? das ist die letzte abschließende Frage der aristotelischen Logik als Erkenntnißlehre.

1. Die Definition sagt, was die Sache ist, oder was wir in derselben vorzustellen haben. Die Vorstellung der Sache ist nicht ohne den Namen, der sie bezeichnet. Darum ist jede Erklärung zunächst Worterklärung; sie sagt, was der Name bedeutet (τί σημαίνει τοὔνομα). Aber die Bedeutung des Worts erklärt nicht das Wesen der Sache. Nur aus dem begriffenen Wesen der Sache folgt die wissenschaftliche Einsicht. Die logische Definition ist daher nicht Wort- sondern Sacherklärung, nicht Nominal- sondern Realdefinition.

2. Die Realdefinition sagt, was der Gegenstand ist; sie giebt den Inbegriff seiner Merkmale, sie setzt den unbekannten Gegenstand gleich der Reihe aller der Merkmale und Bestimmungen, die sein Wesen ausmachen. Jede vollkommene Definition bildet eine solche Gleichung. Das Subject wird in der Reihe der Prädicate vollständig und genau ausgedrückt, so daß beide einander völlig gleich sind. Darum ist jede Definition ein identisches Urtheil und als solches fähig der einfachen Umkehrung und reinen Contraposition. Diese Umkehrbarkeit erprobt ihre Richtigkeit. Eine Definition, die diese Probe nicht besteht, ist kein identisches Urtheil, also keine Gleichung, keine adäquate Erklärung, also keine richtige Definition.

3. In zwei Fällen hört die Definition auf, Gleichung zu sein: wenn in der Reihe der Prädicate ein Glied entweder zu viel oder zu wenig ist. Im ersten Fall ist das Prädicat der Definition seinem Umfange nach kleiner als das Subject, im zweiten größer. Enthält das Prädicat mehr Merkmale als das Subject, so ist sein Begriffsumfang kleiner, also die Definition zu eng; enthält es weniger Merkmale, so ist sein Begriffsumfang größer, also die Definition zu weit (ἐπεκτείνει ἐπὶ τὸ πλέον).

4. Die Formel der Definition heißt: $x = a + b + c + d \ldots$. Die Reihenfolge der Merkmale ist durch die logische Natur der Definition bestimmt. Sie will Wesenserklärung sein. Was also dem Wesen oder Begriffe nach das Frühere ist, muß auch in der Reihenfolge der Merkmale das Frühere sein. Das Allgemeine ist vor dem Besonderen. Also muß die definirende Reihenfolge vom Allgemeinen zum Besonderen fortschreiten, sie muß mit jedem Gliede eine nähere Bestimmung hinzufügen, den Begriff genauer spezificiren, bis sie mit dem letzten die Wesenseigenthümlichkeit der Sache erfüllt.

Also besteht jede Definition aus der Gattung und den näheren Bestimmungen oder Unterschieden (ἐκ γένους καὶ διαφορῶν). In dieser Reihenfolge darf kein Glied übersprungen werden d. h. jedes Glied muß das nächst vorhergehende und jedes folgende das nächst folgende sein. Mithin besteht sie aus der nächsten Gattung und nächsten Art (spezifische Differenz).

5. Daraus folgt von selbst, wie die Definition nicht sein darf, oder welche Definitionsart nichtssagend (unächt) ist. Die Art will aus der Gattung erklärt sein. Also darf man die Art nicht durch die (nebengeordnete) Art erklären, weder durch dieselbe, noch durch eine andre, noch durch die entgegengesetzte. Solche Definitionen erklären (entweder direct oder indirect) idem per idem, sie schreiten nicht fort, sondern bewegen sich im Cirkel.

6. Die ächte Definition beginnt mit dem logischen Prius. Was dem Wesen nach das Frühere ist, ist das nothwendig Vorhergehende d. h. der Grund. Gattung und Differenz verhalten sich wie Grund und Folge. Der Gattung wird die nähere Bestimmung nicht von Außen hinzugefügt, in Wahrheit geht sie aus ihr hervor. So wird die Realdefinition, wenn sie dem Wesen der Sache wirklich gleichkommen will, nicht bloß von der Gattung zu den Unterschieden fortgehen, sondern zugleich aus

der Gattung die Unterſchiede begründen und hervorgehen laſſen. Sie wird die Weſenseigenthümlichkeit der zu erklärenden Sache nicht bloß beſchreiben, ſondern logiſch entſtehen laſſen und gleichſam erzeugen. Eine ſolche Sacherklärung iſt wahrhaft begründend: die genetiſche Definition.

Die Worterklärung iſt dialektiſch, die Sacherklärung iſt logiſch, die wahrhaft logiſche Erklärung iſt genetiſch.

Zuſatz. 1. Ariſtoteles iſt ein Meiſter im Definiren. Beiſpiele der Definition ſind die ariſtoteliſchen Erklärungen des Syllogismus (§. 30. Nr. 1), der Tugend, der Tragödie u. ſ. f.

Es handle ſich z. B. um die Definition des Cirkels. Die Worterklärung ſagt: der Cirkel iſt ein Kreis; die Sacherklärung ſagt: der Cirkel iſt eine in ſich zurückkehrende Linie, deren Punkte ſämmtlich von einem in der Mitte gelegenen gleich weit entfernt ſind; die genetiſche Erklärung ſagt: die Kreislinie entſteht, wenn der Punkt b einer geraden Linie ab ſich um den Punkt a herumbewegt, bis er in ſeinen urſprünglichen Ort zurückgekehrt iſt. So werden die Wechſel der Tages- und Jahreszeiten durch die Bewegung der Erde genetiſch definirt, weil dieſe Erklärung zugleich ſagt, wodurch jener Wechſel entſteht. — Wenn man das Gute durch das Gute oder durch das Gegentheil des Böſen, den Traum durch das Gegentheil des Wachens, den Raum durch den Begriff des Nebeneinander, die Zeit durch den des Nacheinander u. ſ. f. erklärt, ſo ſind dies Beiſpiele der Cirkeldefinitionen.

Als Beiſpiel einer richtig fortſchreitenden Definition diene Kants Erklärung von Raum und Zeit: Raum und Zeit ſind Vorſtellungen, und zwar urſprüngliche Vorſtellungen, die nicht Begriffe ſind, ſondern Anſchauungen, und zwar nicht empiriſche Anſchauungen, ſondern reine.

Vorzügliche Beiſpiele der genetiſchen Definition bietet Leſſing in ſeinen Abhandlungen über die Fabel, das Sinngedicht u. ſ. f. Man nehme z. B. ſeine Erklärung der Fabel. Er erklärt ſie durch ih-

ren Zweck. Der Zweck, den die Fabel erreichen will, ist zugleich das Motiv, das sie hervorbringt. Er erklärt sie also genetisch. Die Fabel will eine moralische Wahrheit anschaulich machen. Das Anschauliche ist allemal der einzelne Fall. Also die moralische Wahrheit wird dargestellt in einem besonderen Fall, der als ein wirklicher vorgeführt wird, und zwar als eine Begebenheit oder Handlung, in der sich eine allgemeine sittliche Wahrheit abspiegelt. Also ist die Fabel eine Erzählung, die nichts anderes will als eine einfache sittliche Wahrheit so deutlich und anschaulich als möglich darstellen. Sie hat keinen weiteren Zweck, darum ist sie nothwendig kurz. Sie braucht die anschauliche Form, darum ist sie bildlich und dramatisch lebendig. Um allgemein moralische Beschaffenheiten lebendig und anschaulich auszudrücken, braucht sie Charaktere, in denen jene Grundzüge einfach, ungemischt, constant erscheinen. Diese Typen findet sie in der Thierwelt. Daher die Thierfabel. Jeder Zug in dieser Erklärung ist definirend und begründend.

Zusatz 2. Die Form der Definition fordert zwei Bedingungen: daß die wesentlichen Merkmale der Sache vollständig gesammelt und begrifflich geordnet sind. Die vollständige Sammlung beruht auf der Induction, die richtige Ordnung auf der Begriffseintheilung; jene ist sokratisch, diese platonisch. So sind die sokratisch-platonischen Begriffsuntersuchungen auch in dieser Rücksicht die nothwendige Voraussetzung der aristotelischen Logik. (Vergl. §. 21 und 22.)

## §. 44.

## Charakteristik der aristotelischen Logik.

Zusammenfassung des Ganzen.

Nachdem die aristotelische Logik in ihrem wesentlichen, auf das wirkliche Erkennen bezüglichen Umfange dargestellt worden, läßt sich jetzt im zusammenfassenden Rückblick auf diese ganze Entwicklung der Charakter dieser Logik bestimmen.

1. Sie iſt eine Wiſſenſchaft, deren Object die wahre E
kenntniß iſt im Unterſchiede von der bloß wahrſcheinlichen,
unterſcheidet ſich darum genau als Apodeiktik von der Dialek
Sobald dieſe Grenze nicht mehr feſtſteht und von den logiſchen U
terſuchungen nicht mehr beobachtet wird, hört die ariſtoteliſ
Logik auf, zu ſein was ſie im Geiſte ihres Urhebers iſt.

2. Der wahren Erkenntniß kommt es zu, poſitiv, allg
mein, nothwendig zu ſein. Die ariſtoteliſche Logik analyſ
dieſe Erkenntniß, ſie löſt dieſelbe auf in ihre weſentlichen B
ſtandtheile und verfolgt dieſe bis in ihre Elemente, unterſcheil
die letzteren nach ihrem logiſchen Werth d. h. nach dem Beitr
den ſie zur Bildung der wahren Erkenntniß liefern, nach de
was ſie für die Erkenntniß bedeuten. An der Erkenntniß ſel
hat die ariſtoteliſche Logik ihr durchgängiges Regulativ. Sie a
ſtrahirt nicht von dem Erkenntnißwerth der Denkformen, i
ſie unterſucht; ſie iſt deshalb nicht, wofür ſie gewöhnlich gi
formale Logik.

3. Die Erkenntniß fordert den Beweis und zum Bewe
das Princip, aus welchem bewieſen wird, d. h. die Definitic
die poſitive, allgemeine, nothwendige Begriffsbeſtimmung. D
her die Lehre von der Definition und dem Beweiſe. B
dem Erkenntnißbeweis (Deduction) unterſcheidet ſie den Wa
ſcheinlichkeitsbeweis (Induction). Die Beweisform iſt der Schl
Daher die Lehre von den Schlüſſen. Der Erkenntnißſchl
muß in ſeinem Schlußſatz poſitiv und allgemein ſein. Dav
müſſen die Schlußformen unterſchieden werden, die in ihr
Schlußſatz nur negativ oder nur particular ſein können. Daher
Lehre von den drei Schlußfiguren, deren Analyſe die Le
von den Schlußmodis giebt. Die Geltung der erſten Schlu
figur fordert, daß die übrigen auf ſie zurückgeführt werden. Da
iſt die Umkehrung der Urtheile nothwendig. Die Schlüſſe ſel

beſtehen aus Urtheilen. Daher die Lehre von den Urtheilen. Das Erkenntnißurtheil muß poſitiv, allgemein, nothwendig ſein. Davon unterſcheidet ſich das nicht poſitive (negative), das nicht allgemeine (einzelne und beſondere, unbeſtimmte), das nicht nothwendige Urtheil (Urtheil der Möglichkeit, Unmöglichkeit und des Stattfindens). Daher die Lehre von den Urtheilsarten und ihrer Entgegenſetzung. Endlich da alle Erkenntniß Begriffsbeſtimmung iſt, ſo ſind ihre letzten Elemente der Begriff und ſeine Beſtimmungen, d. h. der ſich beſtimmende Begriff: daher die Lehre von den Kategorien.

Demnach iſt die ariſtoteliſche Logik durchgängig Erkenntnißlehre (Wiſſenſchaftslehre), und in demſelben Maße, als die Logik von dem Erkenntnißwerth der Denkformen abſtrahirt und bloß auf die Wortunterſchiede eingeht, hört ſie auf, dem Geiſte nach ariſtoteliſch zu ſein. Dieſen Abweg nimmt die Schullogik der nachariſtoteliſchen Zeit. Die Geſchichte der Logik macht von Ariſtoteles bis Kant keinen entſcheidenden Fortſchritt.

## §. 45.
## Nachariſtoteliſche Richtungen.

Sobald die Philoſophie darauf verzichtet, in ihrer erſten Aufgabe eine wirkliche Erkenntniß des Weſens der Dinge zu ſein vermöge der menſchlichen Denkthätigkeit, ſo ändert ſich unter den Geſichtspunkten, die jetzt ergriffen werden, nothwendig der Zuſtand und die Richtung der Logik, die ſich nur an dem lebendigen Erkennen ſelbſt als eine lebendige Wiſſenſchaft geſtaltet und fortbildet. Nach Ariſtoteles nimmt die Philoſophie des geiſtig erſchöpften Alterthums ſolche Richtungen, die nicht mehr, wie die früheren, von der Idee des Erkennens durch das menſchliche Denken beherrſcht ſind. Jetzt verhält ſich die Philoſophie entweder zu den gegebenen Erkenntnißſyſtemen, na-

mentlich dem aristotelischen, schulmäßig und darum im günstigsten Fall nur stofflich vermehrend und formell ausbildend; oder sie wendet sich im Interesse für andere Aufgaben, die ihr wichtiger sind, von der Aufgabe der menschlichen Erkenntniß ab, theils gleichgültig theils feindlich.

1. Sie hat in dem ersten Fall das praktische Interesse, dem menschlichen Leben zu einem Zustand der Bedürfnißlosigkeit und Selbstbefriedigung oder Selbstgenügsamkeit (αὐτάρκεια) zu verhelfen, der eine Art göttlicher Vollkommenheit bildet. Diesen Zustand sucht sie entweder mit den Stoikern in der ruhigen Entsagung, der es leicht wird, die Begierden und damit die Güter der Welt aufzugeben, in einem Willenszustande, der die Leidenschaften beherrschen und den die Uebel der Welt nicht anfechten sollen; oder mit den Epikuräern in einem Genuß, der wohlbedächtig die Leiden ausschließt und die behagliche Lebensvollkommenheit zum System macht. Beide, so verschieden sie sind, wollen als das höchste Ziel die Gemüthsruhe (ἀταραξία). Die Erkenntniß, so lange ihr Bedürfniß lebendig ist, läßt dem Menschen keine Ruhe. Gegen diesen Feind der Gemüthsruhe giebt es kein besseres Mittel, keine willkommnere Abwehr, als daß man die Möglichkeit der Erkenntniß dem Menschen ausredet, daß man ihre Unmöglichkeit beweist. Dies thut der Skepticismus, der in seinem Ursprung mit der voraristotelischen Skepsis, der Sophistik und megarischen Dialektik zusammenhängt, aber sich darin von ihr unterscheidet, daß seine letzte Absicht auf die vollendete Gemüthsruhe ausgeht. In diesem Princip stimmen die Skeptiker von Pyrrho bis Sextus Empirikus überein. Die Epikuräer kennen keine andere Erkenntniß als die sinnliche, keinen anderen Kanon der richtigen Erkenntniß als den Augenschein (ἐνάργεια), sie verhalten sich daher gleichgiltig und unfähig zu den logischen Problemen. Die Stoiker bejahen die Erkenntniß, auch die den-

kende, denn sie brauchen die Unumstößlichkeit der Ueberzeugung zum Unterstützungspunkt ihrer Tugend; sie verhalten sich in dieser Richtung dogmatisch und bilden so die Gegenpartei der Skeptiker, aber in der Richtung auf die unbewegte Gemüthsruhe neigen sich beide einander zu.

2. Es giebt zwei Arten, die Möglichkeit der menschlichen Erkenntniß zu verneinen. Entweder die Verneinung kehrt sich gegen die Möglichkeit der Erkenntniß als solcher, so ist sie *skeptisch*; oder sie trifft bloß die menschlichen Bedingungen der Erkenntniß und sucht die Wahrheit auf einem übernatürlichen und übermenschlichen Wege, der unser Denkvermögen unter sich läßt, sie sucht die Erkenntniß in Form der Ekstase, so ist sie *mystisch*. Diese Richtung nimmt der *Neuplatonismus*, die Philosophie des letzten Alterthums. Eine Fortbildung der Logik ist bei diesen Richtungen, die sich beide gegen das *menschliche* Erkennen negativ verhalten, begreiflicherweise nicht möglich. Dies schließt nicht aus, daß die Neuplatoniker Theil nehmen an der schulmäßigen Behandlung der aristotelischen Logik.

3. So sind die logischen Untersuchungen der nacharistotelischen Zeit besonders an die *peripatetische* und *stoische* Schule gewiesen, die sich in der Formalisirung der Logik in die Hände arbeiten. Namentlich ist hier der Einfluß der Stoiker bedeutend. Stoische und peripatetische Lehren mischen sich in der Ausbildung der Schullogik, die aus dem Alterthum unmittelbar auf das Mittelalter übergeht.

## §. 46.

## Ausbildung der formalen Logik.

(Die peripatetische und stoische Schule.)

Die peripatetische Schule der Logik im weitesten Umfange genommen, der auch die Commentatoren und Compendien-

ſchreiber des ſog. Organons (ohne Rückſicht auf deren ſonſtige philoſophiſche Meinungen) in ſich begreift, erſtreckt ſich von den erſten Schülern und Nachfolgern des Ariſtoteles bis ins ſechste chriſtliche Jahrhundert, von Theophraſtus und Eudemus bis zu Simplicius und Boëthius, welcher letztere das erſte Mittelglied bildet zwiſchen der ariſtoteliſchen Logik und dem chriſtlichen Mittelalter.

1. Unter den Commentatoren des Ariſtoteles unterſcheiden ſich die älteren von den ſpäteren aus der neuplatoniſchen Schule. Jene reichen von der Mitte des letzten vorchriſtlichen Jahrhunderts bis in den Anfang des dritten chriſtlichen, von Andronikus von Rhodus bis zu Galenus und Alexander Aphrodiſienſis; dieſe von der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts (Porphyrius) bis in das ſechste und ſiebente (Simplicius, Johannes Grammaticus Philoponos). Unter dieſen Commentatoren iſt für das Verſtändniß des Ariſtoteles am bedeutendſten Alexander der Exeget, für die Ausbildung der Schullogik am einflußreichſten Porphyrius mit ſeiner Einleitung zu den Kategorien (περὶ πέντε φωνῶν, quinque voces).

Unter den Commentatoren der älteren Linie erſcheint die ariſtoteliſche Logik bereits als bloßes Erkenntnißwerkzeug, nicht als ſelbſtändige Wiſſenſchaft, ſie wird hier als „Organon" aufgefaßt; als Vorſchule zur Philoſophie oder als „erſte Disciplin" genommen, mit dem Worte „Logik" als dem üblichen Ausdruck bezeichnet (ſeit Galenus); und da die Denkformen nicht mehr aus der Analyſe der Erkenntniß geſchöpft, ſondern ſynthetiſch geordnet werden, ſo beginnt die Reihenfolge der im Organon befaßten Unterſuchungen mit den Kategorien und läßt die Lehre vom Urtheil, dann die beiden Analytika, zuletzt die Topik mit den ſophiſtiſchen Trugſchlüſſen folgen.

Die Kategorien ſtehen in erſter Linie, ſie werden vor Allem

erklärt und commentirt, besonders bei den Neuplatonikern, deren fast jeder seinen Commentar zu den Kategorien liefert. Neben den Kategorien gilt die Isagoge des Porphyrius als ein Hauptobject dieser Commentatoren.

2. Bei den Stoikern ist der eigentliche Heerd der formalen Logik, die sich hier im größten Umfange breit macht. Ihr eigentlicher Wortführer ist Chrysippus, der allein über logische Materien mehr als dreihundert Schriften verfaßt.

Aus dem Charakter der stoischen Lehre erklärt sich das Interesse der Stoiker an der Logik und die ganz formalistische Richtung, die dieses Interesse nimmt. Der Schwerpunkt ihrer Lehre liegt in dem, was sie Tugend nennen. Das Erkennen als solches tritt zurück. Das selbstgewisse Handeln fordert die Sicherheit der Ueberzeugung, die Festigkeit der Vorstellung; was die Vorstellung fest und gewissermaßen unumstößlich macht, gilt bei den Stoikern als Kennzeichen (κριτήριον) der Wahrheit. Die Wahrheit ist also hier eine Vorstellungsart, sie ist lediglich subjectiv, ihr Kriterium lediglich formal. Die Denkformen gelten mithin nicht nach ihrem objectiven Erkenntnißwerth, sondern nach ihrer subjectiven Beweiskraft, nach dem Grade der Festigkeit, womit sie eine Vorstellung darthun und zur Geltung bringen können. Nicht was bewiesen wird, ist hier die Hauptsache, sondern daß man beweisen kann, was man will. Diese Herrschaft über die Beweismittel brauchen die Stoiker; das Bewußtsein, diese Herrschaft zu haben, gehört zu der Selbstbefriedigung und Autarkie, die sie suchen. Hier ist das Interesse, welches den Stoicismus an die Logik knüpft, und zugleich das Motiv, welches die Logik in Formalismus verwandelt. Die Absicht dieser Logik ist nicht das Erkennen, sondern das Argumentiren. Nicht die Wissenschaft ist ihr Zweck und ihr Regulativ, sondern das Räsonnement. Auch das Tugendideal der Stoiker hat seinen

Ausdruck mehr in der Rhetorik als im Leben ſelbſt. Die ſtoiſche Logik iſt, wie ſie auch ſelbſt heißt, weſentlich Dialektik im Unterſchiede von der Apodeiktik; ſie tritt in die nächſte Beziehung zur Rhetorik und Grammatik, ja ſie macht ſich von beiden abhängig. Die Denkformen werden nicht nach ihrem Erkenntnißwerth, ſondern nach ihrem grammatiſchen und rhetoriſchen Ausdruck unterſchieden; ſo werden Unterſchiede gemacht, die in Rückſicht des Erkenntnißwerths keine ſind, und eben hierin liegt das Charakteriſtiſche der formalen Logik (ſ. folg. §.). Wie ſich die Stoiker zur Logik verhalten, giebt zugleich den Erklärungsgrund für den geſchichtlichen Zuſammenhang ihrer Dialektik mit der megariſchen Schule und der Sophiſtik.

3. Die Rhetorik iſt das Mittelglied, durch welches die Logik in die römiſche Bildung eingeht. Griechiſche Lehrbücher werden überſetzt. Die römiſche Terminologie in Betreff der Logik bildet ſich aus und wird ſpäter die im Abendlande ſchulmäßig geläufige und techniſche. Die erſten römiſchen Ueberſetzer und Bearbeiter der Rhetorik ſind Varro, Cicero, Quintilian, Gellius. Die Entwicklung der Schullogik beginnt mit Appulejus (Mitte des zweiten Jahrhunderts, das Buch de interpretatione, das dritte ſeiner Schrift de dogmate Platonis), ſie vollendet ſich in Auguſtin, Marcianus Capella, der auf Appulejus beruht, (das 4te Buch ſeiner artes liberales), Boëthius und Caſſiodorus. Hier berühren wir die Grenze des Mittelalters, das ſeine logiſch (ariſtoteliſche) Bildung von den Ueberſetzungen und Commentaren des Boëthius empfängt*).

*) Vergl. Prantl Geſch. der Logik im Abendlande Bd. I.

## §. 47.

## Charakter der formalen Logik.

Sobald die Logik aufhört, Erkenntnißlehre zu sein, die Denkformen in Absicht auf die Erkenntniß zu untersuchen und nach ihrem Erkenntnißwerth zu unterscheiden, wird sie darauf ausgehen, in ihrem Gebiet alle mögliche Denkformen zu umfassen. Dieses Gebiet erweitert sich immer mehr ins Leere. Ihre Aufgabe ist demnach, alle Formen, die überhaupt im menschlichen Denken vorkommen können, darzustellen und zu ordnen, d. h. womöglich alle Combinationen zu erschöpfen, die unsere Vorstellungen eingehen können.

1. Unter diesem Gesichtspunkte nimmt sie einen ganz andern Weg als die aristotelischen Untersuchungen. Ihr Regulativ ist nicht die Erkenntniß, sondern die Möglichkeiten der Combination. Um diese Möglichkeiten zu erschöpfen, muß man ausgehen von den einfachsten Elementen. Sie verfährt daher nicht analytisch, sondern synthetisch. Sie geht fort vom Unbestimmten zum Bestimmten, vom Einfachen zum Zusammengesetzten. Darin vergleicht sich ihre Methode der mathematischen, und schon Galenus blickt in diesem Sinn auf Euklides.

2. Damit ist die Reihenfolge in ihren Untersuchungen gegeben. Die Beweise setzen die Schlüsse, diese die Urtheile, diese die Vorstellungen oder Begriffe voraus. Begriffe werden zu Urtheilen, diese zu Schlüssen, diese zu Beweisen zusammengesetzt. Die formale Logik frägt: wie viele solcher Zusammensetzungen sind möglich? Ihre Rechnung ist ein Combinationsexempel. Aber die Begriffe (Vorstellungen) selbst sind zusammengesetzt und keineswegs die einfachsten Elemente. Jede Vorstellung ist ein Complex von Merkmalen. Die einfachsten Merkmale sind die, welche sich nicht weiter auflösen lassen. Die einfachsten Vorstel-

lungen ſind zugleich die abſtracteſten, die allgemeinſten. Je mehr Merkmale ſich in der Vorſtellung finden, um ſo zuſammengeſetzter iſt die Vorſtellung; je weniger, um ſo abſtracter. So eröffnet ſich innerhalb der Begriffe ein weiter Schauplatz für das Spiel der Combination. Das Zuſammenſetzen der Merkmale heißt jetzt definiren; das Trennen derſelben abſtrahiren, das Ordnen eintheilen (Diviſion und Subdiviſion, *διαίρεσις, ὑποδιαίρεσις, ἀντιδιαίρεσις* der Stoiker).

So iſt die formale Logik ihrer ganzen Anlage und Richtung nach durchaus abſtract. Der Ausdruck dieſer abſtracten Vorſtellungen ſind nicht die Dinge, ſondern die Wörter, der Ausdruck dieſer Urtheile und Schlüſſe die Sätze und Satzverbindungen, an denen ſich jetzt die Logik orientirt. Soviele mögliche Satzverbindungen, ſoviele mögliche Urtheile und Schlüſſe. Es giebt Urtheile von ſehr verſchiedenem Erkenntnißwerth und gleicher grammatiſcher Form: ſie werden von dieſer Logik nicht unterſchieden. Es giebt Urtheile von gleichem Erkenntnißwerth und verſchiedenem ſprachlichen Ausdruck: dieſe Verſchiedenheit gilt hier unmittelbar als logiſche. Endlich können ſich in der verſchiedenen grammatiſchen Form auch ſehr verſchiedene Erkenntnißwerthe ausdrücken: ſo iſt es wenigſtens nicht die Rückſicht auf die letzteren, welche hier die Logik bewegt, ſolche Urtheile zu unterſcheiden.

3. Dieſe Logik muß ſich die Aufgabe ſetzen, die abſtracteſten Begriffe darzuſtellen, die alle übrigen Vorſtellungen repräſentiren und unter ſich fallen laſſen. Als dieſe abſtracteſten Begriffe (*γενικώτατα*) gelten ihr die Kategorien. Jeder Begriff iſt ein Complex von Merkmalen. Die Kategorien werden demnach die abſtracteſten Begriffe als Complexe der abſtracteſten Merkmale ſein. So werden jetzt die ariſtoteliſchen Kategorien verſtanden: als ein Schema, in dem ſich alle Vorſtellungen unter-

bringen laſſen, als eine „tabula logica“. Als ſolche erregen ſie natürlich das größte Intereſſe der formalen Logik. So bilden die Stoiker ihre Kategorientafel. Kein Begriff iſt abſtracter als der des Seienden oder des Etwas (ὄν, τι). Der Complex aller denkbaren Merkmale beſteht aus weſentlichen Eigenſchaften und zufälligen, die letzteren kommen dem Dinge zu theils ohne Beziehung auf andere, theils nur in Beziehung auf andere. So ſind die abſtracteſten Merkmale die weſentliche Eigenſchaft (ποιόν), die zufällige Beſchaffenheit (πῶς ἔχον), die zufällige und zugleich relative Beſchaffenheit (πρός τι πῶς ἔχον).

So werden die Begriffe ausgehöhlt, leer und unfähig, und das Dogma gilt, daß der Umfang der Begriffe in demſelben Maße zunimmt, als der Inhalt abnimmt, ſo daß die Begriffe den wirklichen Objecten ganz entfremdet werden. Die Kategorien werden Schemata, in die ſich jeder beliebige Begriff eintragen läßt; die Kategorienlehre rückt dicht an die Topik und geht eigentlich mit dieſer zuſammen.

4. Der Complex der Merkmale ordnet ſich nach dem Schema der Zuſammenſetzung. Dieſes Schema gilt für alle Definitionen. Jeder Begriff ſetzt ſich zuſammen aus Gattung und Art (artbildendem Unterſchied), dazu kommt das eigenthümliche Merkmal und die zufällige Beſchaffenheit. Das ſind die topiſchen Geſichtspunkte, unter denen jeder Begriff erörtert und beſtimmt wird. Schon Theophraſt führt die ariſtoteliſchen τόποι auf dieſe fünf zurück: ὅρος, γένος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός. Porphyrius nimmt dieſe Topik (γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός), dieſe „quinque voces“ zur Einleitung in die Kategorienlehre.

## §. 48.

## Die ariſtoteliſche Logik im Mittelalter.

Das Mittelalter iſt in ſeiner logiſchen Bildung und Entw
lung durchaus abhängig von der ariſtoteliſchen Logik als ei
formalen Schulwiſſenſchaft, die in das Trivium (Gramma
Rhetorik, Dialektik) eingeht. Den erſten logiſchen Unterr
empfängt es durch die Lehrbücher und Schriften des Marcian
Capella, Boëthius, Caſſiodorus, Auguſtinus. Seine logiſ
Entwicklung ſchreitet in demſelben Maße fort, als ſeine Bekan
ſchaft mit der ariſtoteliſchen Logik zunimmt.

1. Zunächſt kennt es die letztere keineswegs in ihrem g
zen Umfange. Bis in das zwölfte Jahrhundert kennt es v
Organon nur die Überſetzungen des Boëthius, und zwar
diejenigen Schriften, welche Boëthius zugleich erklärt hatte:
Kategorien und die Lehre vom Urtheil. Dazu kommt die eb
falls von Boëthius überſetzte und erklärte Einleitung des Po
phyrius zu den Kategorien (die Iſagoge oder die quinque
ces, §. 47. 4). Dazu kommen des Boëthius eigene Schrif
über die Eintheilungen, die Topik, die kategoriſchen und hyp
thetiſchen Schlüſſe. Noch Abälard erklärt, daß auf dieſe fie
Schriften, auf dieſe drei Autoren (Ariſtoteles, Porphyrius, Bo
thius) ſich die Logik des lateiniſchen Abendlandes gründe.

2. Im zwölften Jahrhundert wird das Organon in ſein
ganzen Umfange bekannt. Dieſe erweiterte logiſche Bildung g
von Frankreich aus (Abälard, Adam von Petit-Pont, Gilb
tus Porretanus) und verbreitet ſich von hier nach Deutſchla
(Otto von Freiſing) und England (Johannes von Salesbur
Abälard zeigt ſchon einige ſporadiſche Kenntniß von der erſ
Analytik und der Topik. Johannes von Salesbury iſt der
ſte, der das Organon ganz kennt (in ſeinem Metalogicus v

J. 1160). Er nimmt die Logik von der praktischen Seite, als Kunst. Zur Vorschule (ad artem) dienen die Isagoge, die Kategorien, die Lehre vom Urtheil; die eigentliche logische Schule bilden die Topik, die beiden Analytika, die Schrift von den sophistischen Schlüssen, besonders aber die Topik.

Die neue Kenntniß kommt theils durch die alten Uebersetzungen des Boëthius, die, wie es scheint, zuerst in Frankreich bekannt werden, theils durch neue Uebersetzungen, die, wie es scheint, in Italien entstehen unter byzantinischem Einfluß, denn in Italien sind in dieser Zeit die weiteren Uebersetzungen des Boëthius nicht bekannt, wohl aber das Organon.

3. Bis zum dreizehnten Jahrhundert macht das Mittelalter seine aristotelisch-logische Schule hauptsächlich unter der Vermittlung und Leitung des Boëthius. Die neue Schule, die im dreizehnten Jahrhundert beginnt, ist bedingt durch zwei literarisch wichtige Umstände: einmal dadurch, daß ein Lehrbuch der gesammten aristotelischen Logik ins Abendland eingeführt wird, welches der Schullogik der folgenden Jahrhunderte zu Grunde liegt; dann dadurch, daß der auf das Organon beschränkte philosophische Gesichtskreis des Abendlandes ausgedehnt wird auf die aristotelische Metaphysik und Psychologie und zugleich der logische Gesichtskreis sich über die Commentatoren des Organons verbreitet.

Das Erste geschieht durch den Einfluß der byzantinischen Literatur, die seit dem fünften Jahrhundert das Abendland nicht mehr berührt hatte; das Zweite durch den Einfluß der arabischen. Hier sind es vor allem die Commentare des Averroes, dort die Synopsis des Psellus, ein Compendium der gesammten aristotelischen Logik, wodurch das Mittelalter seine neuen logischen Bildungsmittel empfängt. Dieses für die Schullogik der folgenden Jahrhunderte bestimmende Lehrbuch wird dem Abendlande

vermittelt zuerſt durch Wilhelm Shyreswood, der es bearbeitet, dann durch Petrus Hiſpanus, der es überſetzt. (S. ob. §. 32. Zuſatz 2) *).

Zuſatz. Die Entwicklung der ariſtoteliſchen Logik im Mittelalter läßt ſich demnach in zwei Perioden unterſcheiden, von denen die erſte („via antiqua") durch Boëthius, die zweite („via moderna") durch Pſellus beſtimmt wird: die Periode des Boëthius und die des Pſellus **).

## § 49.

## Die logiſche Streitfrage des Mittelalters.

### Realismus und Nominalismus.

Die Philoſophie des Mittelalters iſt ihrem Inhalte nach ausſchließlich theologiſch. Die Vorausſetzung, von der ſie abhängt, iſt der chriſtliche Glaube in der Form der kirchlichen Glaubenslehre. Sie hat die Aufgabe, den dogmatiſchen Stoff zu einem kirchlichen Lehr- und Schulſyſtem auszubilden und zu geſtalten. In dieſer Aufgabe, die ihren Charakter ausmacht, iſt die mittelalterliche Philoſophie ſcholaſtiſch.

1. Sie hat die kirchlichen Glaubensſätze zu begründen und in ihren Folgerungen zu entwickeln, mit einem Wort: den gegebenen Glaubensinhalt zu beweiſen. Die Form der Beweisführung iſt ihr weſentlich. Ihr Ziel iſt der bewieſene Glaube, d. h. die Einheit zwiſchen Glaube und Wiſſen, Religion und Philoſophie. Mit der Verbindung beider, die ſich durchdringen ſollen, beginnt die Scholaſtik; mit der Auflöſung dieſer Verbindung en-

*) Vgl. durchgängig Prantl's Geſchichte der Logik im Abendlande Bd. II, dem die obige Darſtellung folgt. Die Mittelglieder zwiſchen Pſellus und dem Abendlande, namentlich die erſte Vermittlung durch Shyreswood, ſind erſt durch Prantl entdeckt.

**) Ebendaſelbſt II. S. 262.

det ſie. In dieſem Verhältniß bildet der Glaube nicht bloß das ausſchließliche Object des Nachdenkens, ſondern auch deſſen alleinige Richtſchnur. Was geglaubt werden ſoll, ſoll bewieſen werden, nichts Anderes. In dieſem Verhältniß iſt die Philoſophie der abhängige Factor, das dienende Werkzeug.

2. Die Löſung dieſer Aufgabe fordert vor Allem die formale Technik der Logik und Dialektik. Die Scholaſtik empfängt ihr Material von den Kirchenvätern, insbeſondere von Auguſtin, ihre formale Bildung von Ariſtoteles; ſie empfängt durch Boëthius mit den (genannten) logiſchen Schriften des Ariſtoteles zugleich die (auf die Kategorienlehre bezügliche) Einleitung des Porphyrius. So ſteht in den Ausgangspunkten der logiſchen Schule des Mittelalters eine platoniſch bedingte Vorſtellungsweiſe dicht neben der ariſtoteliſchen. Zwiſchen beiden beſteht in Rückſicht auf die Geltung der Allgemeinbegriffe (Ideen) eine bedeutſame Differenz. Dieſe platoniſch-ariſtoteliſche Differenz übernimmt das Mittelalter ſchon in den Grundlagen ſeiner philoſophiſchen Bildung als ein logiſches Problem, welches die ſpätere Scholaſtik hauptſächlich beſchäftigt und in entgegengeſetzte Richtungen theilt.

3. Die logiſche Frage hängt in der Entwicklung der Scholaſtik auf das genauſte zuſammen mit der materialen oder theologiſchen Aufgabe derſelben und zwar mit deren erſten und oberſten Vorausſetzungen. Der zu beweiſende Glaube hat ſeine Cardinalpunkte in dem Fall der Menſchheit durch die Erbſünde, in der Erlöſung der Menſchheit durch Chriſtus und die auf Chriſtum gegründete Kirche. Die Menſchheit erſcheint hier als die Gattung, die unabhängig und vor den Einzelnen gilt. Iſt dieſe Gattung keine Realität, ſo iſt auch die Erlöſung, auch die Kirche, auch der Glaube keine. Gilt aber in dieſem Fall die Realität der Gattung, ſo gilt ſie überhaupt. Auf dieſer Realität der Gat-

tungen beruht in ſeinen oberſten Vorausſetzungen der Gla
den die Scholaſtik beweiſen ſoll. Er fordert die Realität ü
haupt der Gattungen, der Ideen. Er iſt in dieſer Forder
realiſtiſch, in dieſem Realismus zunächſt platoniſch: univers
sunt realia, universalia sunt ante rem.

Dieſem Realismus widerſtrebt die natürliche Denkweiſe,
das Einzelne als das Reale gilt und das Allgemeine als ein
ſtracter Begriff, als ein Wort, als ein Zeichen. Dieſer anti
liſtiſche Standpunkt erklärt: universalia sunt nomina.
entzweit ſich die Scholaſtik in Realismus und Nominal
mus. In dem Streite beider enthüllt ſich die Kluft zwiſc
dem Glaubensrealismus und der natürlichen Denkweiſe; dar
liegt in dieſem Gegenſatz ſchon das Motiv zur Trennung
Glauben und Wiſſen, zur Auflöſung alſo der Scholaſtik.
dem Nominalismus beginnt deren Selbſtauflöſung.

A. Innerhalb des Realismus unterſcheiden ſich zwei Hau
geſichtspunkte. Die Gattungen oder Formen ſind das wa
haft Wirkliche, entweder unabhängig und vor den einzelnen D
gen, oder in denſelben. Entweder universalia ante rem, o
universalia in re. Die erſte Formel bezeichnet den platoi
ſchen, die zweite den ariſtoteliſchen Realismus. Je
gehört dem zwölften Jahrhundert (Anſelmus von Canterbu
Wilhelm von Champeaux, Bernhard von Chartres u. ſ. f.), d
ſer dem dreizehnten (Albert der Große, Thomas Aquinas,
hannes Duns Scotus). Der nominaliſtiſche Gegenſatz begi
ſchon gegen Anſelm und Wilhelm von Champeaux in Roscell
er erneut ſich im vierzehnten Jahrhundert, dem er als herrſche
Denkweiſe gehört, in Wilhelm Occam und bildet die Ueb
gangsform aus der Scholaſtik in die neuere Zeit.

B. Die Herrſchaft des platoniſchen Realismus und die
Nominalismus bilden die äußerſten Gegenſätze. Das Mitt

glied bildet der ariſtoteliſche Realismus, namentlich in Scotus. Die Mittelglieder zwiſchen dem platoniſchen und ariſtoteliſchen Realismus bilden Abälard, Gilbertus Porretanus, Johannes von Salesbury, welcher letztre in Rückſicht auf die Geltung der Gattungen ſchon die Formel universalia in re ausſpricht.

Zuſatz 1. Es iſt bezeichnend, daß ſich der theologiſche Realismus mit dem ontologiſchen Beweiſe des Anſelm einführt. Die Idee iſt das Reale, erklärt der ſcholaſtiſche Realismus. Aus der Idee Gottes folgt unmittelbar die Realität Gottes, erklärt der ontologiſche Beweis.

Zuſatz 2. Sowohl auf der realiſtiſchen als nominaliſtiſchen Seite gibt es in der Faſſung und Werthbeſtimmung der Univerſalien eine Menge logiſcher Abſtufungen und Uebergangsformen, die oft ſo dicht neben einander liegen, daß ſie ſich kaum unterſcheiden laſſen. Es werden in dieſem Punkte dreizehn verſchiedene Anſichten aufgezählt, die ſich im zwölften Jahrhundert geltend machen.

Die platoniſche Grundformel in Betreff der Univerſalien lautet ante rem, die ariſtoteliſche in re, die nominaliſtiſche post rem. Der äußerſte Realismus erklärt die Univerſalien ſo ſehr für das Weſen der Dinge ſelbſt, daß er die Einzelnheit und den Weſensunterſchied der letztern geradezu aufhebt (Wilhelm von Champeaux); der äußerſte Nominalismus erklärt die Univerſalien ſo ſehr für bloß ſubjective Zeichen (voces, flatus vocis), daß er ihnen alle weſentliche und reale Bedeutung abſpricht (Roscellin). Zwiſchen beiden Extremen liegt eine Reihe von Mittelſtufen.

Die Realität der Univerſalien muß ſo bejaht werden, daß dadurch die Möglichkeit nicht aufgehoben wird, ſie als Prädicate auszuſagen oder durch ſie zu urtheilen. So werden ſie beſtimmt zwar nicht als die Dinge ſelbſt, aber als deren Zuſtand (status) oder als das, was den Dingen gemeinſchaftlich zukommt, worin ſie nicht differiren, ſondern übereinſtimmen (ratio indifferentiae), oder als deren Subſtrat und Stoff, der den verſchiedenen Formen zu Grunde liegt und dieſelben trägt (wie in der Schrift de generibus

et speciebus), oder als die gebornen Prädicate der Dinge, als die realen Urtheile (sermones, ſo erklärt ſie Abälard in der Formel: quod natum est de pluribus praedicari), oder als die Weſensformen, welche die Einzeldinge bilden (formae substantiales des Gilbertus Porretanus). Man ſieht, wie dieſe Beſtimmungen von der Formel univ. ante rem auf die Formel in re zugehen *).

## §. 50.

## Uebergang zur neueren Philoſophie.

Im Nominalismus entfremdet ſich die Scholaſtik ihrem urſprünglichen Geiſt, der die Erkenntniß durch den Glauben bedingt und dieſem unterordnet. Sie öffnet in ihrer nominaliſtiſchen Richtung der Philoſophie den Weg in die neue Zeit.

Dem Realismus treten hauptſächlich zwei Einwürfe entgegen. Wenn die Univerſalien die Dinge ſelbſt ſind, ſo iſt es unmöglich, daß ſie von dieſen ausgeſagt werden, denn kein Ding läßt ſich von einem Dinge ausſagen. Wenn die Univerſalien die Dinge ſelbſt ſind, ſo müßte ein Ding in mehreren Dingen zugleich ſein, was offenbar unmöglich iſt. Namentlich in dieſen letzten Widerſpruch verſtrickt Occam den Realismus.

Der nominaliſtiſche Widerlegungsſchluß (ein Beiſpiel der zweiten Schlußfigur in cesare) läßt ſich einfach ſo ausſprechen: kein Ding kann in mehreren Dingen zugleich ſein, die Univerſalien ſind in mehreren Dingen zugleich, alſo ſind die Univerſalien keine Dinge, alſo ſind auch die Dinge nicht allgemein, ſondern einzelne Weſen, alſo iſt das Reale nicht univerſell, ſondern individuell. Die Individuen ſind das Wirkliche. Das Allgemeine iſt bloß gedacht, es iſt rational oder formal. Die Rea-

*) Vgl. damit ausführlich Prantl Geſchichte der Logik im Abendlande II. Abſchnitt XIV. S. 118—261.

liſten ſind die Formaliſten (universalia non sunt realia = universalia sunt rationalia = esse eorum est tantummodo cognosci).

Mithin iſt die rationale Erkenntniß in keinem Fall real. Die Realität der Glaubensobjecte ſteht dem Nominalismus feſt. Es giebt mithin von den Glaubensobjecten keine rationale, alſo auch keine natürliche Erkenntniß. Hier entzweit ſich Glaube und Wiſſen. Der Glaube iſt in demſelben Maße ſupranatural, als er das Wiſſen von ſich ausſchließt. Das Wiſſen wird in demſelben Maße weltlich, als es vom Glauben unabhängig gemacht wird. In Rückſicht des Glaubens, deſſen ſupranaturale Geltung er auf das nachdrücklichſte hervorhebt, iſt der Nominalismus ſcholaſtiſch. Indem er die Trennung zwiſchen Glauben und Wiſſen fordert und vollzieht, iſt er antiſcholaſtiſch.

Die menſchliche Erkenntniß iſt an die rationalen Formen der Begriffe und deren Zeichen (termini), die Worte, gebunden. Unter dieſen Bedingungen giebt es keine reale Erkenntniß. Hier richtet ſich der Nominalismus ſkeptiſch gegen den Werth der menſchlichen Erkenntniß. Er erklärt die Einzeldinge für das Wirkliche. Die weltlichen Einzeldinge ſind die ſinnlichen. Wird nun die menſchliche Erkenntniß vom Glauben losgemacht und auf die Welt und die Einzeldinge hingewieſen, ſo iſt die nothwendige Folge, daß ſie die Richtung der ſinnlichen Erfahrung einſchlägt und zum Empirismus und Senſualismus fortſchreitet. So giebt der Nominalismus den Antrieb zu einer ſenſualiſtiſchen Erkenntnißrichtung. Aber die ſinnlichen Dinge ſind als unſre Wahrnehmungen auch ſubjectiver Art. Die Dinge, wie ſie in Wahrheit oder an ſich ſind, können nicht wahrgenommen, ſondern nur gedacht werden. Hier erhebt ſich ein neuer auf das menſchliche Denken allein gegründeter Realismus, den die neuere Philoſophie dem Empirismus entgegenſetzt.

## §. 51.

## Die entgegengeſetzten Erkenntnißrichtungen der neueren Philoſophie.

Die neuere Philoſophie ſucht die Erkenntniß der Dinge, unabhängig von jeder Schul- und Glaubensautorität, aus der Machtvollkommenheit bloß der menſchlichen Vernunft. In dieſer Richtung iſt ſie antiſcholaſtiſch, darum zugleich antiariſtoteliſch. Die ariſtoteliſche Logik wird bekämpft, aber nicht widerlegt, nicht richtig verſtanden, darum nicht eigentlich fortgebildet. Sie gilt als ſcholaſtiſch und formaliſtiſch. Unter dieſen Geſichtspunkten, welche die zutreffenden nicht ſind, wird ſie verworfen.

1. Das Problem der neueren Philoſophie iſt die Erkenntniß der Dinge. Die Natur (das Weſen der Dinge) gilt als das erſte Erkenntnißobject, als das Princip, woraus alles Andre folgt. In dieſer Richtung iſt die neuere Philoſophie *naturaliſtiſch*. Die Erkennbarkeit der Natur oder die Möglichkeit einer Erkenntniß der Dinge muß dabei vorausgeſetzt werden. In dieſer Vorausſetzung iſt die neuere Philoſophie *dogmatiſch*.

Die Wahrheit iſt *eine*, alſo auch das wahre Erkenntnißvermögen *eines*. Aber in der menſchlichen Natur finden ſich zwei Vorſtellungsvermögen, deren jedes darauf Anſpruch macht, das wahre zu ſein: die Sinnlichkeit und der Verſtand, das Vorſtellungsvermögen durch Eindrücke und durch Begriffe. In dieſem Punkt entzweit ſich die neuere Philoſophie.

Die alternative Erklärung lautet: Die Erkenntniß beſteht entweder in der ſinnlichen Wahrnehmung oder im reinen Verſtande. Die Erkenntniß iſt entweder *empiriſch* oder *rational*.

2. Alle Erkenntniß iſt Erfahrung: das iſt die Erklärung des *Empirismus* (Realismus). Das Inſtrument der Erkenntniß ſind die Sinne; die Methode der Erkenntniß iſt die

richtige Wahrnehmung; alle Logik besteht darin, die Wahrnehmung zu berichtigen und richtig aus ihr zu schließen. Die Anweisung dazu giebt der Empirismus. Er setzt zunächst in Bacon dem aristotelischen Organon das neue Organon entgegen: die inductive Logik*). Alle Begriffe gründen sich auf sinnliche Eindrücke. (Bacon, Hobbes, Locke, Condillac, die Materialisten.) Die inductive Logik, die Bacon einführt, wird in dieser Richtung fortgebildet bis auf die jüngsten Zeiten (Mill, Whewell).

3. Alle Erkenntniß ist reines Denken: das ist die Erklärung des Rationalismus (Idealismus). Die Methode der Erkenntniß ist das richtige Denken d. h. „das klare und deutliche"; alle Logik besteht darin, aus der richtigen Grundeinsicht richtig und geordnet zu folgern: die deductive Logik nach geometrischer Methode, die Descartes sowohl Aristoteles als Bacon entgegensetzt. Es handelt sich um die Wahrheit, die jeden Zweifel und jede Unsicherheit ausschließt. Eine solche völlig sichere Erkenntniß der Dinge soll gefunden werden. Die Frage ist: auf welchem Wege? kraft welcher Methode? Der Erfahrung fehlt die Sicherheit der Erkenntniß; der syllogistischen Methode fehlt die Fähigkeit des Entdeckens, sie kann nur bekannte Wahrheiten darstellen und ordnen, nicht neue auffinden: daher der Gegensatz Descartes' sowohl zu Bacon als zu Aristoteles. Der einzig sichere Weg, welcher übrig bleibt, ist die Erkenntniß aus einem Princip, welches ursprünglich und unmittelbar gewiß ist. Die Erkenntniß dieses Princips selbst ist intuitiv; was daraus hervorgeht, muß in richtiger und genauer Abfolge deducirt werden. Intuition und Deduction sind daher die beiden einzigen Mittel zur Gewißheit wissenschaftlicher Einsicht. (Discours de la methode

*) S. meine Schrift Bacon von Verulam und das Zeitalter der Realphilosophie. (Cap. 3 und 4.)

nebſt den beiden wichtigen Fragmenten Règles pour la direction de l'esprit und Recherche de la vérité par les lumières naturelles). Der von Descartes eingeführten Erkenntnißrichtung folgen Spinoza, Leibnitz, Wolf.

Die Syſteme der Descartes, Spinoza, Leibnitz beruhen auf Grundbegriffen, aus denen ſie deducirt werden. Dieſe Grundbegriffe ſind zugleich logiſch und metaphyſiſch. Ohne dieſe Principien ſind weder die Dinge ſelbſt noch deren klare und deutliche Erkenntniß möglich. Jedes dieſer Syſteme läßt ſich als eine ſolche deductive Reihenfolge darſtellen. Wie muß der Begriff der Subſtanz gedacht werden? Was folgt aus dieſem Begriff? Das iſt die logiſch-metaphyſiſche Grundfrage Spinozas. — Die Natur der Dinge muß als Kraft gedacht werden? Was folgt aus dem Begriff der Kraft? Das iſt die logiſch-metaphyſiſche Grundfrage bei Leibnitz. Die ganze leibnitziſche Philoſophie iſt eine fortſchreitende Entwicklung dieſes Begriffs: Natur der Dinge = Kraft = einfach = urſprünglich = ſubſtantiell = thätige Subſtanz = Einzelſubſtanz = Individuum = Einheit = Atom = formales Atom (ſubſtantielle Form) = Monade = Leben = Entwicklung = Vorſtellung = Mikrokosmus = continuirliches Stufenreich (Cauſalität und Teleologie)*).

Zuſatz. So werden die beiden Erkenntnißarten der Induction und Deduction, welche Ariſtoteles abgeleitet und unterſucht hatte (ſ. §. 40—42), ſchon im Urſprung der neuern Philoſophie einander entgegengeſetzt. Jede wird für ſich in einem beſondern Entwicklungsgange ausgebildet. Auf dieſem Wege wird zuletzt das Erkenntnißproblem ſelbſt und mit ihm das logiſche wieder in den Vordergrund der Philoſophie gerückt, und die Frage nach dem Urſprunge der Kategorien, welche Ariſtoteles nicht gelöſt

*) Vgl. meine Geſchichte der neuern Philoſophie. Bd. II. Leibnitz und ſeine Schule. (Cap. 3—8.)

hatte, erſcheint als das letzte Ergebniß, in welches beide Entwicklungsreihen einmünden.

## §. 52.

## Das Erkenntnißproblem.

Beide Richtungen behaupten die Erkennbarkeit der Dinge. Die Erkenntniß geht auf den nothwendigen Zuſammenhang. Dieſer beſteht in der Cauſalität. Beide Richtungen behaupten und fordern die Erkennbarkeit der Cauſalverknüpfung: das iſt ihr gemeinſchaftliches Poſtulat.

1. Die Empiriſten müſſen erklären: der Cauſalzuſammenhang der Dinge iſt erkennbar durch die ſinnliche Erfahrung, alſo die Cauſalität iſt ein Erfahrungsbegriff. Die Rationaliſten erklären: der Cauſalzuſammenhang iſt erkennbar durch den bloßen Verſtand, alſo die Cauſalität (der Satz vom Grunde) ein urſprünglicher Begriff oder eine angeborene Idee.

2. So entſtehen nothwendig im Verlauf der neueren Philoſophie über den Urſprung der Cauſalität entgegengeſetzte Theorien: ein Streit, der eine Entſcheidung fordert, welche ſelbſt die Unterſuchung nothwendig macht. Dieſe Unterſuchung bezieht ſich zunächſt auf den Urſprung dieſer einen Kategorie. Sie muß ſich erſtrecken auf den Urſprung der Kategorien überhaupt. In der Anerkennung und Löſung dieſes Problems macht die Logik ſeit Ariſtoteles die erſte Epoche.

Welches iſt die nächſte Entſcheidung?

Zuſatz. In dem Begriff der Cauſalität oder des Realgrundes (Entſtehung, Geneſis) entdeckte ſich die erſte Denkſchwierigkeit, womit die Unterſuchung der Erkenntnißbegriffe begann und die Logik ihren Anfang nahm. (S. oben §. 13.) Daſſelbe Problem tritt jetzt von neuem an die Spitze der Philoſophie.

## §. 53.

## Die ſkeptiſche Entſcheidung.

Hume.

Die Cauſalität iſt entweder ein Erfahrungsbegriff oder ein angeborner Verſtandesbegriff. Was von beiden iſt ſie?

1. Sie iſt kein Erfahrungsbegriff, denn die Erfahrung beruht auf Eindrücken, und die Cauſalität iſt kein Eindruck.

2. Sie iſt kein Verſtandesbegriff, denn der Verſtand als ſolcher kann nur Vorſtellungen analyſiren, aber nicht verſchiedene Vorſtellungen verknüpfen, er kann von ſich aus nicht einſehen, daß etwas Urſache eines Anderen iſt.

3. Alſo iſt die Cauſalität weder Erfahrungs- noch Verſtandesbegriff, weder a posteriori noch a priori, alſo überhaupt kein Erkenntnißbegriff, alſo giebt es überhaupt keine Erkenntniß weder durch Induction noch durch Deduction. Der disjunctive Fundamentalſatz der neueren Philoſophie wird zum Dilemma. Dieſes Dilemma erklärt Hume: die Erkenntniß der Dinge iſt weder durch ſinnliche Erfahrung noch durch den reinen Verſtand möglich, ſie iſt weder empiriſch noch rational; alſo überhaupt unmöglich.

Zuſatz. Die neuere Philoſophie macht in Hume dieſelbe Wendung, als die griechiſche in Protagoras und Gorgias. Wenn ſich die Dinge ſo verhielten, wie die Eleaten und Heraklit wollten, ſo war die Erkenntniß unmöglich. (S. ob. §. 17.) Dieſe Folgerung begriffen und erklärten die Sophiſten. Wenn ſich die Dinge und deren Erkennbarkeit ſo verhalten, wie die Empiriſten und Rationaliſten wollen, ſo iſt die Erkenntniß unmöglich. Dieſe Folgerung begreift und erklärt Hume.

## §. 54.

## Die kritische Lösung.

Kant.

Aus den Bedingungen, unter denen die dogmatische Philosophie der Empiristen und Rationalisten ihre Systeme ausbildet, läßt sich die Erkenntniß nicht erklären, vielmehr erscheint sie unter diesen Gesichtspunkten unmöglich. Jetzt wird die Frage nothwendig: wie ist die Erkenntniß möglich, unter welchen Bedingungen? Der sokratischen Epoche in der griechischen Philosophie entspricht in der neuern die kantische.

1. Die kantische Philosophie verhält sich zur Möglichkeit der Erkenntniß nicht voraussetzend, sondern untersuchend, d. h. nicht dogmatisch, sondern kritisch. Sie untersucht die Bedingungen, welche der Erkenntniß vorausgehen, also nicht jenseits der Erfahrung, sondern diesseits derselben zu suchen sind in der reinen Vernunft. In dieser Richtung ist die Philosophie transscendental. Welches sind die Bedingungen zur Erkenntniß?

2. Jede wirkliche Erkenntniß ist ein Urtheil, welches verschiedene Vorstellungen auf nothwendige und allgemeine Weise verknüpft. Eine solche Verknüpfung ist Syntheſe. Nichts empirisches ist nothwendig und allgemein. Jede nothwendige und allgemeine Einsicht ist a priori. Mithin ist nothwendige und allgemeine Verknüpfung eine Syntheſe a priori, also jede wirkliche Erkenntniß ein synthetisches Urtheil a priori. Ein solches Urtheil fordert synthetische oder verknüpfende Begriffe, die nothwendig und allgemein gelten d. h. Kategorien. Ohne Kategorien keine Erkenntniß. Sie sind urtheilende Begriffe. So viele Urtheilsformen, so viele Kategorien. Daher die kantische Lehre der zwölf Kategorien (Qualität, Quantität, Relation, Modalität). (Vergl. §. 3, Nr. 3.)

3. Die Kategorien verknüpfen; weiter leiſten ſie nichts. Das zu Verknüpfende muß *gegeben* ſein. Dem Gegebenen entſpricht auf unſerer Seite das Empfangen: die Receptivität, die ſinnlicher Natur iſt. Darum iſt auch das Gegebene ſinnlicher Natur. Alſo können die Kategorien nur Sinnliches verknüpfen, alſo giebt es nur Erkenntniß ſinnlicher Dinge d. h. nur Erfahrung. Was uns nicht gegeben iſt, das Nicht-Sinnliche, läßt ſich durch Kategorien nicht verknüpfen, alſo nicht erkennen.

4. Alſo folgt: die Kategorien begründen die Erkenntniß und begrenzen ſie zugleich. Sie begründen die Erfahrung, aber ſie begründen auch *nur* Erfahrung. Nur durch die Kategorien iſt Erfahrung möglich. Durch Kategorien iſt aber auch keine andere Erkenntniß möglich als Erfahrung. Hier vereinigen ſich beide Richtungen der dogmatiſchen Philoſophie: alle Erkenntniß iſt Erfahrung (Empirismus), aber die Erfahrung iſt nur möglich durch reine Verſtandesbegriffe (Rationalismus). Die Kategorien gelten nur innerhalb der Erfahrung (Empirismus), aber ſie ſind vor aller Erfahrung d. h. a priori (Rationalismus). Sie werden nicht durch die Erfahrung gemacht (Widerlegung des Empirismus), vielmehr wird die Erfahrung durch ſie gemacht, aber es wird durch ſie auch nur Erfahrung gemacht (Widerlegung des dogmatiſchen Rationalismus).

5. Sind die Kategorien Grundbegriffe aller Erfahrung, ſo ſind ſie ſelbſtverſtändlich auch die Grundbegriffe aller Objecte einer möglichen Erfahrung, d. h. ſie ſind *Principien* alles Erfahrbaren oder alles empiriſchen Daſeins. So vereinigen ſich auf dem transſcendentalen Standpunkt *Logik* und *Metaphyſik*. Es giebt alſo eine Metaphyſik (d. h. allgemeine und nothwendige Erkenntniß) der Erſcheinungen, aber keine Metaphyſik der Dinge an ſich. Die transſcendentale Logik verhält ſich zur Metaphyſik begründend und begrenzend. Hier entſcheidet ſich

die Frage nach dem Ursprung der Kategorien und damit das logische Problem*).

Zusatz. Bei Kant erscheint die Logik als formale und transscendentale. Jene hat es mit den Denkformen, diese mit dem Erkenntnißproblem zu thun. Hier entdecken sich die Kategorien als Bedingungen der Erfahrung, und damit erklärt sich zum erstenmal deren Ursprung und Function. Kants Bedeutung für die Geschichte der Logik muß deshalb aus der transscendentalen Analytik begriffen werden, weniger aus der Art, wie Kant die Kategorien entdeckt — hier ist die formale Logik sein Leitfaden — als wie er dieselben deducirt („Transscendentale Deduction der reinen Verstandesbegriffe". Kritik der reinen Vernunft. I. Ausg.).

## §. 55.

## Psychologische und transscendentale Auffassung.

Fries und Fichte.

Die kantische Kritik hat die Kategorien entdeckt als die logischen Bedingungen zur Erfahrung. Sie liegen der Erfahrung zu Grunde, nicht also ihnen die Erfahrung; sie sind a priori oder ursprünglich in unserem Verstande. Hier aber ist eine doppelte Auffassung denkbar.

1. Sind die Kategorien „a priori gegeben", so können sie gegeben sein in dem Verstande oder zugleich durch den Verstand. Im ersten Fall sind sie Thatsachen oder Data, im zweiten Thathandlungen oder Producte unseres Verstandes. Sind sie Thatsachen, so werden sie erkannt, wie alle Thatsachen, durch Erfahrung, wie alle innern Thatsachen durch innere Erfahrung

*) Vergl. in meiner Geschichte der neueren Philosophie: Immanuel Kant. Entwickelungsgeschichte und System der kritischen Philosophie Bd. I. (Zweites Buch, Cap. 3.)

oder Selbſtbeobachtung, ſo iſt überhaupt die Vernunftkritik nichts anderes als empiriſche Pſychologie.

2. Dieſen Geſichtspunkt nimmt Fries. Die Kategorien ſind a priori; ihre Erkenntniß iſt a posteriori. Die Kategorien ſind transſcendental, ihre Erkenntniß iſt empiriſch. Die Erkenntniß des Transſcendentalen iſt nicht ſelbſt transſcendental. Was von dem Objecte der Erkenntniß gilt, gilt darum nicht auch von der Erkenntniß ſelbſt. Eine ſolche Uebertragung iſt ein Vorurtheil, in dieſem Fall „das Vorurtheil des Transſcendentalen", welches ſeit Reinhold die kritiſche Philoſophie verdorben hat. Die ächte Vernunftkritik iſt, wie alle Selbſterkenntniß, anthropologiſch.

3. Dieſer Geſichtspunkt, ſo einleuchtend und zutreffend er ſcheint, iſt unmöglich. Sind die Kategorien Objecte einer pſychologiſchen Einſicht, ſo ſind ſie Erfahrungsobjecte, ſo gilt von ihnen, was von allen Erfahrungsobjecten ohne Ausnahme gilt. Kein Erfahrungsobject iſt allgemein und nothwendig; wenigſtens läßt ſich dieſe Beſchaffenheit durch Erfahrung nie einſehen. Sind alſo die Kategorien bloß Erfahrungsobjecte, ſo ſind ſie weder allgemein noch nothwendig, dürfen wenigſtens als ſolche nicht angeſehen werden, ſo lange ſie als Erfahrungsobjecte gelten: ſo ſind ſie nicht a priori, alſo überhaupt nicht Kategorien. Was bleibt übrig? Nichts bleibt von der Bedeutung, auf welche die kantiſche Kritik alles Gewicht legt.

Mithin iſt die Kritik im Geiſte Kants nicht anthropologiſch, die Kategorien alſo nicht Erfahrungsobjecte, alſo nicht Thatſachen oder Data des Verſtandes. Darum verwahrte ſich Kant ſo nachdrücklich gegen die Theorie der angeborenen Ideen. Was bleibt übrig? Da die Kategorien urſprüngliche Verſtandesbegriffe ſind und angeborene Ideen nicht ſind, ſo können ſie nur durch den Verſtand gegeben ſein, ſo müſſen ſie angeſehen werden als

dessen Thathandlungen oder Producte. Diesen Gesichtspunkt nimmt Fichte*).

Zusatz. Fries' Standpunkt fordert die psychologische Erklärung und Ableitung der Kategorien. Apelt hat dieselben in seiner Metaphysik zu geben versucht. Er läßt als metaphysische Kategorien nur die der Relation gelten.

## §. 56.

## Die Kategorien auf dem Standpunkt der Wissenschaftslehre.

Fichte.

Die Kategorien sind Handlungen der Intelligenz und zwar ursprüngliche, weil sie allem Erkennen zu Grunde liegen; sie sind also diejenigen Handlungen, welche das Wesen der Intelligenz ausmachen und constituiren. Die Intelligenz ist kein fertiges Ding mit gewissen Eigenschaften, kein fertiges Subject mit gewissen Kräften, sondern ursprüngliche, sich selbst erzeugende Thätigkeit, die nicht in einem abgeschlossenen Resultate aufhört und zur Sache wird, sondern die Sache der Intelligenz ist eben das lebendige Handeln selbst. Darum ist die Intelligenz nicht Thatsache, sondern Thathandlung. Welche unter den Thathandlungen, in denen das Wesen der Intelligenz besteht, ist die erste? Noch allgemeiner: was ist überhaupt Princip der Philosophie?

1. Das erste Object der kritisch gewordenen Philosophie ist die Thatsache des Wissens, der Erfahrung. Die Philosophie ist Wissenschaftslehre; das Wissen besteht in den Vorstellungen der Dinge, ist also ein Product zweier Factoren: der Vorstellungen und der Dinge. Die Vorstellungen führen sich als auf ihren letzten Grund zurück auf die Intelligenz an sich, die

*) Vergl. Meine Akad. Reden. II. die beiden kantischen Schulen in Jena. Rede zum Antritt meines Prorectorats den 1. Februar 1862.

Dinge auf das Ding an ſich. So ſind drei Standpunkte denkbar. Entweder die Intelligenz iſt das alleinige Princip der Philoſophie, oder das Ding an ſich, oder beide Principien gelten zugleich. Der erſte Standpunkt iſt der Idealismus, der zweite der Dogmatismus, der dritte iſt dualiſtiſch.

2. Idealismus und Dogmatismus ſind in ihren Principien entgegengeſetzt, ſie heben ſich gegenſeitig auf, eine Verbindung beider Principien iſt unmöglich, denn ſie iſt in ſich widerſprechend. Der Dualismus alſo ſcheidet aus (Kant). Die Philoſophie iſt entweder Idealismus oder Dogmatismus; es giebt kein Drittes. Der Dogmatismus macht das Ding an ſich zum Princip und die Erkenntniß zu deſſen Product, er will die Intelligenz als eine Wirkung der Dinge erklären, d. h. er hebt die Intelligenz auf, mit ihr die Freiheit und Selbſtändigkeit. In dem einfachen Cauſalnexus der Dinge giebt es keinen Punkt, wo aus der Nichtintelligenz als Urſache die Intelligenz als Wirkung, aus den Dingen die Vorſtellungen hervorgehen. Der conſequente Dogmatismus kann die Intelligenz nur verneinen. Er iſt fataliſtiſch (Spinoza) und materialiſtiſch.

Alſo iſt der einzige Standpunkt der Philoſophie der Idealismus.

3. Die Intelligenz iſt das alleinige Princip, ſie iſt nicht Wirkung, ſondern erſte Urſache, ſie beginnt aus ſich, ſie iſt initiativ, ihr Sein iſt die erſte Bedingung alles Erkennens. Das Erkennen iſt nur möglich unter der Bedingung, daß Objecte ſind. Objecte ſind nur möglich unter der Bedingung des Subjects. Das Subject iſt nur möglich durch Selbſtthätigkeit. Die Selbſtthätigkeit, wodurch das Subject zu Stande kommt, iſt das Selbſtbewußtſein oder Ich. Das iſt die erſte Thathandlung der Intelligenz, das Princip der Philoſophie: das Setzen des Subjects.

Alle Erfahrung der Dinge ist empirisches Bewußtsein. Alles empirische Bewußtsein besteht darin, daß etwas im Ich gesetzt ist.

Offenbar ist die erste Bedingung alles empirischen Bewußtseins und damit aller Erfahrung, daß das Ich selbst gesetzt ist. Da nun alles Andere im Ich gesetzt ist, so kann das Ich nur durch sich selbst gesetzt sein. Das Ich setzt sich selbst: das ist die erste Thathandlung der Intelligenz und der erste Satz der Philosophie.

A. Das Selbstbewußtsein ist That, nicht Factum, sondern Act: eine That, die schlechterdings nur als Thätigkeit und Handlung gedacht werden kann, nicht als ausgemachte Sache. Diese That ist unsere eigenste, die keiner für den andern vollziehen kann, sie ist kein nebensächlicher, sondern ein ursächlicher Act, wodurch der Mensch selbständig, persönlich, erst im genauen Verstande subjectiv wird: die That der Freiheit. (So wie die Freiheit Befreiung d. h. Proceß, Handlung, That ist, ebenso und in demselben Sinn auch das Selbstbewußtsein.)

B. Die Philosophie beginnt mit einer That, der philosophische Unterricht mit der Forderung, diese That zu vollziehen, mit dem Postulat: Setze dein Ich, werde dir deiner bewußt! Der Anfang der Philosophie ist kein Satz, sondern ein Postulat, eben dieses Postulat. Ein Satz ist überhaupt nicht Anfang des Wissens. Denn Sätze sind entweder bewiesen oder nicht bewiesen. Der unbewiesene Satz ist entweder zu beweisen oder unbeweisbar. Jeder Beweis braucht Sätze, die wieder bewiesen sein wollen. So führt das Beweisen ins Endlose. So lange also die Philosophie mit einem Satz beginnen will, ist sie gestellt zwischen den anfangslosen Beweis oder den beweislosen Anfang. Im ersten Fall fehlt dem wissenschaftlichen Verfahren

der Anfang, im zweiten fehlt dem Anfange die wiſſenſchaftliche Qualität, alſo in keinem Falle fängt die Wiſſenſchaft an. Die Skeptiker hatten es leicht, unter dieſem Geſichtspunkt die Möglichkeit des Wiſſens zu beſtreiten. Die fichte'ſche Philoſophie entgeht dieſem Dilemma. Die Philoſophie beginnt mit einem Willensentſchluß, der ſich als That vollzieht und als Poſtulat ausſpricht.

4. Das Selbſtbewußtſein iſt ſeine eigne That. Dieſe That iſt ſchlechterdings urſprünglich, nothwendig, allgemein. So gewiß das Selbſtbewußtſein (Ich) iſt (ſich ſetzt), ſo gewiß müſſen die Bedingungen ſein (d. h. muß es die Bedingungen ſetzen), ohne welche es nicht ſein könnte. Dieſe Bedingungen in ihrem ganzen Umfange zu entwickeln und gleichſam auszurechnen, das iſt, genau beſtimmt, die Aufgabe der Wiſſenſchaftslehre. Hier vergleicht ſich die fichte'ſche Wiſſenſchaftslehre mit der kantiſchen Vernunftkritik. Der Begriff der Erfahrung regulirt durchgängig die kritiſche Unterſuchung. Die Erfahrung iſt: alſo müſſen auch die Bedingungen ſein, ohne welche die Erfahrung niemals ſein könnte. Sobald die Aufhebung einer ſolchen Bedingung die Möglichkeit der Erfahrung aufhebt, ſo iſt die Nothwendigkeit jener Bedingung bewieſen. Eben darin beſteht die transſcendentale Beweisführung*). So verhält es ſich bei Fichte mit dem Selbſtbewußtſein. Die ganze Wiſſenſchaftslehre wird durch dieſen Grundbegriff regulirt. Jeder Act iſt nothwendig, den das Selbſtbewußtſein zu ſeiner Geltung fordert. Jeder Act iſt nothwendig, deſſen Nichtſein das Selbſtbewußtſein aufheben würde. Das iſt die Methode, nach welcher die Wiſſenſchaftslehre in ihren Beweiſen verfährt. So beweiſt oder deducirt ſie aus dem Ich die Kategorien.

*) Vergl. meine Geſch. d. neuern Philoſ. Bd. III. (Kant). Zweites Buch. Cap. III. u. XI. S. 359, 564 u. 576.

A. Das Selbstbewußtsein fordert die Selbstunterscheidung. Das Ich unterscheidet sich, d. h. es setzt ein von ihm Unterschiedenes, also ein Nicht-Ich. Das Sich selbst setzen fordert das Entgegensetzen. Ohne Ich kein Nicht-Ich; ohne Subject kein Object. Ohne Selbstbewußtsein keine Welt als Object, als Vorstellung. Der Satz ist weder ungereimt noch atheistisch, sondern so selbstverständlich, wie der Satz: ohne Sinnlichkeit keine sinnliche Welt, ohne Sehen keine sichtbare, ohne Bewußtsein keine objective u. s. f.*)

B. Das Nicht-Ich ist nicht Ding an sich, sondern Object. Das Object ist im Bewußtsein, im Ich. Also muß erklärt werden: das Ich setzt im Ich das Nicht-Ich. Also sind Ich und Nicht-Ich beide im Ich. Entgegengesetzte heben sich gegenseitig auf, entweder ganz oder theilweise. Ganz dürfen sich Ich und Nicht-Ich nicht aufheben, sonst wäre das Selbstbewußtsein aufgehoben. Also müssen sie sich theilweise aufheben, d. h. sie müssen sich gegenseitig einschränken und gegen einander theilbar sein.

C. Daher die Erklärung: das Ich setzt im Ich dem theilbaren Ich das theilbare Nicht-Ich entgegen. Darin liegt: 1) das Ich setzt sich bestimmt durch das Nicht-Ich, d. h. es setzt sich theoretisch; 2) das Ich setzt sich bestimmend das Nicht-Ich, d. h. es setzt sich praktisch.

5. Das Selbstbewußtsein kann nicht sein, ohne sich zu setzen, sich entgegenzusetzen, sich zu beschränken. Diese Handlungen sind absolut nothwendig: die Handlungen des Setzens, Entgegensetzens, Beschränkens, (das Beschränken ist zugleich das

*) Vergl. meine akademischen Reden: I. Joh. Gottl. Fichte. Rede zur akademischen Fichte-Feier. S. 22.

Verknüpfen des Ich und Nicht-Ich), oder Theſis, Antitheſis, Syntheſis; der Satz der Identität, des Unterſchiedes, des Grundes; die Kategorien der Realität, Negation, Limitation.

A. Das Ich beſchränkt ſich, d. h. es ſetzt dem theilbaren Ich das theilbare Nicht-Ich entgegen. Ich und Nicht-Ich beziehen ſich alſo nothwendig auf einander: die Kategorie der Relation. Und zwar beziehen ſie ſich aufeinander ſo, daß ſie ſich gegenſeitig beſtimmen (das Thun des Einen iſt das Leiden des Andern und umgekehrt): die Kategorie der Wechſelbeſtimmung.

B. Das Ich ſetzt ſich beſtimmt durch das Nicht-Ich: alſo iſt das Leiden des Ich die Folge, und die Thätigkeit des Nicht-Ich die Urſache: die Kategorie der Cauſalität.

C. Aber das Ich ſetzt ſich ſelbſt beſtimmt oder leidend, alſo iſt ſein Leiden eine Wirkung ſeiner eigenen Thätigkeit, d. h. es hebt ſelbſt ſeine Thätigkeit zum Theil auf, ſchränkt dieſelbe ein, modificirt ſich, iſt alſo Subſtanz: die Kategorie der Subſtantialität.

6. So folgen die Kategorien aus der urſprünglichen Handlung des Selbſtbewußtſeins als ebenſo nothwendige Handlungen. Das Selbſtbewußtſein iſt ſelbſt die erſte, einfachſte Kategorie. Aus dem Grundſatz folgen Gegenſätze, die vereinigt werden müſſen, weil ſie nicht aufgehoben werden können. Das Ziel iſt die vollkommene Vereinigung, die vollendete Auflöſung aller Gegenſätze. Die Methode ſchreitet fort durch Theſis, Antitheſis, Syntheſis; aus jeder Syntheſis erheben ſich neue Widerſprüche, die eine neue Löſung fordern.

Zuſatz. Es iſt klar, wie Fichte die Kategorien entdeckt und entwickelt. Das Selbſtbewußtſein (Realität) fordert die Selbſtunterſcheidung oder Entgegenſetzung (Negation), dieſe fordert die (theilweiſe) Vereinigung der Gegenſätze (Limitation), dieſe fordert die

(wechselseitige) Relation zwischen Ich und Nicht-Ich, diese die Causalität des Nicht-Ich, diese die Substantialität des Ich u. s. f. Die Kategorien sind also eine nothwendige Reihe ursprünglicher Handlungen der Intelligenz, ohne welche das Selbstbewußtsein nicht sein kann. Die Aufhebung einer dieser Handlungen (Kategorien) hat die Aufhebung des Selbstbewußtseins, also die Aufhebung aller Kategorien zur nothwendigen Folge. Sie gehören also nothwendig zusammen, keine ist sich selbst genug, jede widerspricht sich ohne die andere, jede ist ein Problem, das zu seiner Auflösung eine neue Kategorie fordert. Die Methode der Logik besteht demnach darin, die Widersprüche im Selbstbewußtsein zu entdecken und aufzulösen. Den entscheidenden Anstoß zu dieser Untersuchung giebt Fichte. Hier folgen ihm Hegel und Herbart. Sie stimmen darin überein, daß in den Grundbegriffen der Erkenntniß Widersprüche enthalten sind. Nach Herbart sind diese Widersprüche zu beseitigen durch eine Bearbeitung und Berichtigung der Begriffe (die Kunst der zufälligen Ansicht); nach Hegel sind sie zu lösen durch die dialektische Methode. Bei Herbart ist diese Begriffsuntersuchung Aufgabe der Metaphysik; bei Hegel Aufgabe der Logik, die zugleich Metaphysik ist. Die hegelsche Methode ist in directer Abfolge die Fortbildung der fichte'schen. Den Uebergang von Fichte zu Hegel bildet Schelling.

## §. 57.

## Das Identitätsprincip.

Das Ich ist bewußte Selbstthätigkeit. Hier ist Thun und Wissen eines. Das eigentliche Object der Wissenschaftslehre ist darum das Reich der bewußten Handlungen, die Welt der Freiheit, die sittliche Ordnung der Dinge. Wo bleibt unter diesem Gesichtspunkte die Natur als das Reich des bewußtlosen Geschehens?

1. Dieser Thatsache gegenüber erscheint das Princip der

Wiſſenſchaftslehre nicht ausreichend. Sie fordert die Natur als Object und Aufgabe des Ich, aber ſie löſt dieſe Aufgabe nicht. Sie iſt ihrer ganzen Anlage nach Sitten- und Freiheitslehre, nicht Naturlehre.

2. Die geſammte Wirklichkeit iſt Geiſt und Natur. Soll die Philoſophie die Wirklichkeit begreifen, ſo muß ihr Princip fähig ſein, beides zu erklären: ſowohl die natürliche als die geiſtige Welt. Verglichen mit dem Weſen der Natur und des Geiſtes kann das Princip der Philoſophie entweder eines von beiden ſein oder beides.

A. Im erſten Fall iſt die Philoſophie moniſtiſch. Ihr Princip iſt entweder das Weſen der Natur oder das Weſen des Geiſtes, entweder die bewußtlos wirkende Subſtanz (Spinoza) oder das ſelbſtbewußte Ich (Fichte).

B. Der zweite Fall hat ebenfalls eine doppelte Möglichkeit. Beides iſt Princip: entweder beides getrennt oder beides in Einem. Jenes iſt Dualismus, dieſes iſt Identität.

C. Von dieſen vier denkbaren Standpunkten iſt der Naturalismus nicht möglich, weil er den Geiſt nicht erklärt, vielmehr folgerichtig verneint; die fichte'ſche Wiſſenſchaftslehre iſt einſeitig, weil ſie die Natur nicht erklärt; der Dualismus iſt in ſich widerſprechend, weil er den einmüthigen Zuſammenhang und damit die Möglichkeit der Erkenntniß ſelbſt aufhebt. Alſo bleibt nur das Identitätsprincip übrig. Was bedeutet Identität?

3. Die Wiſſenſchaftslehre ſelbſt fordert die Syntheſis von Ich und Nicht-Ich, weil ohne dieſelbe der Satz Ich = Ich d. h. die Identität des Selbſtbewußtſeins nicht möglich wäre. Sie fordert das Nicht-Ich im Ich. Unmöglich iſt dann das Nicht-Ich etwas vom Ich Grundverſchiedenes. Vielmehr muß es gedacht

werden ſelbſt als Ich, als ein Theil der Geſammtſphäre des Ich d. h. als ein Quantum des Ich, natürlich nicht als ein extenſives Quantum, ſondern als ein intenſives, als ein Grad oder als eine Potenz deſſelben. Potenzen unterſcheiden ſich als höhere und niedere. Iſt das Nicht-Ich eine Potenz des Ich, ſo iſt es ein niederer Grad deſſelben. Sind aber Ich und Nicht-Ich Potenzen eines Vermögens, ſo liegen ſie in einer Reihe und haben dieſelbe Wurzel oder Baſis, d. h. ſie ſind in der Wurzel identiſch. Dieſes Identitätsprincip liegt in der Richtung der Wiſſenſchaftslehre. Jetzt löſt ſich die Frage: was iſt unter dem Geſichtpunkt der Wiſſenſchaftslehre die Natur?

## §. 58.

## Naturphiloſophie. Schelling.

Die Natur iſt unſer Object, alſo iſt ſie im Ich. Sie iſt das vom Ich unterſchiedene Weſen, alſo iſt ſie Nicht-Ich. Sie iſt das Nicht-Ich im Ich. Sie iſt mithin das Nicht-Ich, welches Ich iſt, oder das Ich, welches Nicht-Ich iſt: ſie iſt eben dieſer Widerſpruch. Was zugleich iſt und nicht iſt, das wird. Dasjenige, das Ich und Nicht-Ich zugleich iſt, iſt das werdende Ich, die Geneſis oder Production des Ich. Eben dieſes iſt das Weſen der Natur, eben dieſes der Naturbegriff, den die Wiſſenſchaftslehre fordert. Dieſe Forderung erfüllt Schelling. Seine Naturphiloſophie entwickelt dieſen Begriff. Sie iſt die nächſte und directe Folge der Wiſſenſchaftslehre. Fichte ſetzt Ich = Alles. Schelling kehrt dieſes identiſche Urtheil um und ſagt: alſo Alles = Ich.

1. Die ſchelling'ſche Naturphiloſophie entſpringt ihrer Grundrichtung nach unter dem kritiſchen Geſichtspunkt. Sie begreift die Natur (nicht abgeſehen von, ſondern) unter den Bedingun-

gen der Erkenntniß. Ihre Frage heißt: wenn das Ich das abſolute Erkenntnißprincip iſt, was iſt dann die Natur? Wie muß die Natur begriffen werden, damit das Ich in dieſer Bedeutung gelten kann? Wie muß ſie begriffen werden, damit die Erkenntniß der Natur nicht bloß möglich iſt, ſondern nothwendig aus dem Weſen der Natur ſelbſt hervorgeht?

2. Sie muß begriffen werden als werdender Geiſt, als werdende Intelligenz. Daher frägt die Naturphiloſophie nicht: was iſt die Natur? ſondern: wie kommt die Natur zur Intelligenz? Und die Geiſtesphiloſophie (transſcendentaler Idealismus): wie kommt die Intelligenz zur Natur? In dieſen beiden Fragen und deren Auflöſung beſteht die Identitätsphiloſophie. Die Natur kommt zur Intelligenz im Menſchen (menſchlicher Organismus); die Intelligenz kommt zur Natur im Genie und dem Genieproduct (Kunſtwerk).

So erſcheint das geſammte Univerſum als eine Stufenreihe, deren höchſtes Product die Kunſt iſt, die vollkommen offenbare Identität des Geiſtigen und Natürlichen (Idealen und Realen): als eine Stufenreihe, die in keinem ihrer Producte das Geiſtige vom Natürlichen trennt, die in jedem ihrer Producte den idealen und realen Factor vereinigt, in jedem alſo die Identität in einer beſondern Form verwirklicht. Dieſe beſondern Formen oder Stufen können ſich alſo nur quantitativ unterſcheiden, je nach dem Maß, in welchem der eine der beiden Factoren den andern überwiegt. Die Natur als bewußtloſe Production bildet die reale Reihe, die Intelligenz die ideale Reihe. Dort überwiegt der reale, hier der ideale Factor. Mithin kann die Wurzel oder das Prinzip der geſammten Stufenreihe nur diejenige Identität des Realen und Idealen ſein, in welcher keiner der beiden Factoren überwiegt, alſo keine quantitative Differenz ſtattfindet, alſo beide entgegengeſetzte Factoren in vollkommener In-

differenz ſind. In dieſe „abſolute Indifferenz" ſetzt die Naturphiloſophie das Weltprincip der Identität.

3. In der Vorſtellung der Welt als eines lebendigen Kunſtwerks liegt die Verwandtſchaft zwiſchen Schelling und Plato. In der Vorſtellung der Natur als einer dynamiſchen Stufenfolge vergleicht ſich Schelling mit Leibnitz und Ariſtoteles. In der Vorſtellung des Weltprincips als der abſoluten Indifferenz und in dem Verſuch, daraus die Abfolge der Dinge mathematiſch zu deduciren, vergleicht ſich Schelling mit Spinoza. Das Weſen der Natur iſt Widerſpruch in jedem ihrer Producte. Der Widerſpruch iſt Einheit Entgegengeſetzter, coincidentia oppositorum. Hier iſt die Verwandtſchaft zwiſchen Schelling und Giordano Bruno.

4. Der Widerſpruch iſt das lebendige, agirende Princip der Natur. Der Widerſpruch beſteht in der Identität Entgegengeſetzter, in der Entgegenſetzung Identiſcher. Dieſe Wirkſamkeit erſcheint in der Natur als Polarität. Daher die Bedeutung der Polarität für die Naturphiloſophie, daher deren Aufmerkſamkeit auf die hervorſtechenden Polaritätserſcheinungen des Magnetismus und der Elektricität; daher der Verſuch, die Polarität in allen Proceſſen der Natur vom Mechanismus bis in die höchſten Erſcheinungen des Organismus zu verfolgen, mit einem Worte der Verſuch, die Polarität zum phyſikaliſchen Univerſalprincip zu erheben. Dieſe ſchelling'ſche Polarität iſt nichts anderes als die Methode der fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre (Widerſpruch im Ich) ins Phyſikaliſche überſetzt.

5. Der Begriff der Identität fordert den Begriff der Welteinheit (die Welt als ein lebendiges Ganzes), dieſe fordert den Begriff der Natureinheit, dieſe kann unmöglich die Kluft zwiſchen der unorganiſchen und organiſchen Natur beſtehen laſſen, die Identität des Unorganiſchen und Organiſchen fordert die Gel-

tung derſelben Geſetze in beiden Reichen, alſo die phyſikaliſche Erklärung der Lebenserſcheinungen, in dieſer Forderung iſt die Naturphiloſophie früher geweſen als die Naturwiſſenſchaft von jüngſtem Datum; und ſie ſteht der letzteren in ihrer Grundanſchauung weit näher, als dieſe ahnt. So wird das naturphiloſophiſche Identitätsprincip für die Naturbetrachtung und Forſchung ein außerordentlich fruchtbares Regulativ. Ueberall wird die Aufmerkſamkeit geweckt für die Einheit der Naturerſcheinungen, dieſe Einheit wird aufgeſucht zunächſt in dem Umfange der verwandten Erſcheinungen ſowohl der unorganiſchen als organiſchen Natur. So entdeckt ſich im Elektromagnetismus die Einheit von Magnetismus und Elektricität. So werden die lebendigen Formen und deren Organe zurückgeführt auf ihre Grundformen und einfachſten Gebilde und aus dieſen abgeleitet in lebendig-natürlicher Weiſe durch Modification, Entwicklung, Metamorphoſe. Die Zerklüftung der lebendigen Naturformen in ſo viele Arten, als ob die Dinge mit dem Beil von einander gehauen wären, verliert ihre Geltung. Die comparative Anatomie und Morphologie handeln im Geiſt der Naturphiloſophie und bringen in die organiſchen Wiſſenſchaften den lebendigen und einheitlichen Zuſammenhang. (Die göthe'ſche Naturbetrachtung, das Urphänomen. Der Darwinismus.)

6. Die Naturphiloſophie lebt in dem Grundgedanken, daß ein Leben durch die ganze Natur, durch das geſammte Weltall geht: ein göttliches Leben. Sie macht Ernſt mit der Vorſtellung einer geiſterfüllten, göttlich belebten Natur. Dieſe Vorſtellungsweiſe muß in der Naturreligion und Mythologie eine tiefere Wahrheit entdecken und von hier aus neue Einſichten gewinnen in das geſchichtliche Leben der alten Religionen und Völker. So wirkt die Naturphiloſophie unmittelbar anregend und

fruchtbar nicht bloß auf die phyſikaliſchen, auch auf die hiſtoriſchen Wiſſenſchaften.

7. Das naturphiloſophiſche Identitätsprincip fordert ein beſtimmtes Erkenntnißprincip und damit entſcheidet ſich ihr erkenntnißtheoretiſcher (logiſcher) Geſichtspunkt. Die wahre Erkenntniß iſt diejenige, deren Object die Identität iſt. Die Welt iſt ein lebendiges Kunſtwerk, ſie will als ſolches verſtanden ſein. Die Identität iſt die ſchaffende Vernunft als die lebendige Verkörperung des Idealen; in jeder Erſcheinung offenbart ſich das Weltprincip, coincidirt das Ideale und Reale. Dieſe Coincidenz will erkannt ſein: das Ideale will gedacht, das Reale ſinnlich angeſchaut werden. Die wahre Erkenntniß iſt daher weder bloß denkend noch bloß ſinnlich, weder verſtandesmäßig noch erfahrungsmäßig. Die ſinnliche Erkenntniß iſt die gemeine Erfahrung, die denkende der gewöhnliche Rationalismus. Die wahre Erkenntniß iſt die Identität von Denken und Anſchauen: intuitiver Verſtand oder intellectuelle Anſchauung. Der Identität des Idealen und Realen entſpricht die Identität des denkenden und anſchauenden Vermögens. Die intellectuelle Anſchauung iſt nichts anderes als das ſubjectiv gewendete Identitätsprincip.

Welches ſind zu dieſer intellectuellen Anſchauung die Bedingungen? Sie laſſen ſich nicht logiſch beſtimmen, nicht kritiſch erklären. Man muß dafür angelegt ſein. Es verhält ſich mit der Erkenntniß der Natur der Dinge, wie mit dem Verſtehen eines Kunſtwerks. Man verſteht es in dem Grade, als man dem ſchaffenden Künſtler congenial iſt. Das äſthetiſche Erkennen iſt ſelbſt genial. Ebenſo das philoſophiſche. Die intellectuelle Anſchauung fordert die geniale Intelligenz.

8. So bildet Schelling den entſchiedenſten Gegenſatz zu Kant. Kant verwirft den Begriff des wiſſenſchaftlichen Genies,

Schelling fordert ihn; Kant unterſcheidet Sinnlichkeit und Verſtand auf das genaueſte, er läßt nur den discurſiven Verſtand gelten und erklärt in der menſchlichen Natur den intuitiven Verſtand für unmöglich. Eben dieſen fordert Schelling als das einzig wahre Erkenntnißvermögen; er ſetzt der kantiſchen Trennung zwiſchen dem ſinnlichen und denkenden Erkenntnißvermögen, zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich deren Identität entgegen.

Zuſatz. Dieſer Gegenſatz kantiſcher und ſchelling'ſcher Erkenntnißweiſe individualiſirt ſich in Schiller und Göthe und äußert ſich exemplariſch in jener von Göthe erzählten Unterredung beider über die Pflanzenmetamorphoſe und das Urphänomen der Pflanze. „Das iſt keine Erſcheinung ſondern eine Idee," ſagte Schiller, als ihm Göthe den Urtypus der Pflanze mit einigen Strichen anſchaulich machen wollte. „Dann bin ich froh, daß ich meine Ideen ſehen kann," erwiederte Göthe.

## §. 59.

## Uebergang zu Hegel.

Die ſchelling'ſche Erkenntnißtheorie widerſpricht ſich. Sie erklärt: alle wahre Erkenntniß iſt intellectuelle Anſchauung. Dieſer Satz iſt doch auch Erkenntniß. Iſt er auch eine intellectuelle Anſchauung? Er iſt es ſo wenig als die Erkenntnißtheorie des Empirismus empiriſch, die des Skepticismus ſkeptiſch, die des Materialismus materiell iſt.

Die intellectuelle Anſchauung iſt nicht kritiſch gerechtfertigt, nicht logiſch begründet. Sie iſt Product der Identität, d. h. Product der ſchaffenden Natur, der Genius im erkennenden Subject: das Genie. Sie hat alſo ihren letzten Grund in dem Identitätsprincip ſelbſt.

Aber was iſt dieſe Identität? Es wird geſagt: die totale

Indifferenz des Realen und Idealen, das absolute Subject-Object, die Einheit von Natur und Geist, das Eine in Allem, das Grundwesen und der Grundbegriff der Welt, mit einem Wort die Vernunft als worin Natur und Geist identisch sind. Und die Vernunft? Diese Frage fordert zu ihrer Auflösung eine Wissenschaft, welche die Vernunft vollkommen erklärt, und dadurch die Identitätslehre logisch begründet. Ich sage logisch, denn die Vernunft läßt sich nicht anschauen, sondern nur denken. Eben diese Begründung fehlt der Identitätslehre. Ihr fehlt die wissenschaftlich entwickelte Definition der Vernunft, die Grundwissenschaft zur Natur- und Geistesphilosophie.

Diese Aufgabe setzt sich Hegel. In der Bejahung der Identität stimmt er mit Schelling überein, in der rationalen Ausführung dieses Princips unterscheidet er sich von dem letzteren und bildet eine neue und höhere Entwicklungsstufe der Identitätsphilosophie.

Bei Schelling ist die Identität ein geniales, bei Hegel ein rationales Princip. Um Hegel zu widerlegen, mußte Schelling den Beweis suchen, daß die Identität ein rationales oder logisches Princip nicht sei. Er hatte vor Hegel die Genialität seines Princips behauptet; gegen Hegel vertheidigt er die Irrationalität desselben. Dieser Standpunkt charakterisirt den späteren Schelling. Irrational ist das Nicht-nothwendige, das Willkürliche oder Zufällige, „das auch anders sein Könnende". Rational ist das Nothwendige, „das nicht nichtsein Könnende". Die Bedingungen, ohne welche etwas nicht sein kann, sind nothwendig, aber auch nur negativ. Die Bedingungen, durch welche etwas ist, sind positiv, und diese sind schöpferische That der Freiheit, Machtäußerung des göttlichen Willens. Alle rationale Philosophie begreift nur das nothwendige Sein, erreicht nur die negativen Bedingungen; aller Rationalismus ist da-

her negative Philoſophie. Das Poſitive gründet ſich auf die That der Offenbarung. Auf dieſen ſcheinbar neuen Standpunkt Schellings ſtützt ſich Stahl in ſeiner Rechtslehre.

## §. 60.
## Die hegel'ſche Logik.

Es giebt keine Erkenntniß ohne Kategorien. Die Kategorien ſind nur denkbar als Stammbegriffe (urſprüngliche) des Verſtandes (Kant). Sie ſind nicht angeborene Ideen, ſondern nothwendige Handlungen der Intelligenz. Dieſe Handlungen fordern das Princip des Selbſtbewußtſeins. Das Selbſtbewußtſein iſt entweder unmöglich, oder es iſt abſolut (Fichte). Das abſolute Selbſtbewußtſein fordert die Identität von Ich und Nicht-Ich, von Geiſt und Natur (Schelling). Dieſe Identität (Vernunft) ſoll erkannt werden. Sie kann nur durch ſich ſelbſt erkannt werden, denn es giebt nichts, das außer ihr wäre. Alſo muß ſie ſelbſt im Princip als abſolute Intelligenz, als ein ſich ſelbſt objectives (offenbares) d. h. als ſelbſtbewußtes Weſen oder Geiſt gefaßt werden (Hegel). In dieſer Faſſung des Princips als ſelbſtbewußter Identität vereinigt Hegel den ſchelling'ſchen Grundgedanken (Identität) mit dem fichte'ſchen (Selbſtbewußtſein), und er begriff die Aufgabe dieſer Vereinigung, als er ſich die Differenz jener beiden Standpunkte klar machte. (Differenz des fichte'ſchen und ſchelling'ſchen Syſtems der Philoſophie 1801.)

1. Seit der kantiſchen Vernunftkritik iſt die Vernunfterkenntniß Problem. Wenn es eine Wiſſenſchaft giebt, deren Object die reine Vernunft iſt, ſo wird dieſe Wiſſenſchaft offenbar die Grundlage aller übrigen ſein (Fundamentalphiloſophie).

A. Die Vernunft iſt das wahrhaft Seiende, das abſolut Reale. Ihre Erkenntniß iſt darum Wiſſenſchaft des Seienden. Ontologie.

B. Das Sein der Vernunft ist ihre Thätigkeit. Diese Thätigkeit ist das denkende Erzeugen der nothwendigen Begriffe (Grundbegriffe, Kategorien). Die Erkenntniß der Vernunft ist darum nothwendig Denklehre und Kategorienlehre d. h. Logik.

C. Die Vernunft liegt allen Erscheinungen zu Grunde. Ihre Begriffe sind Principien, Bedingungen alles (denkbaren) Daseins. Die Erkenntniß der Vernunft ist darum nothwendig Wissenschaft der Principien d. h. Metaphysik.

Die Aufgabe, welche sich Hegel setzt, fordert also zu ihrer Lösung eine Fundamentalwissenschaft, welche Logik und Metaphysik in Einem ist: die Wissenschaft vom nothwendigen Denken, das in der menschlichen Vernunft dasselbe ist als in der Weltvernunft.

2. Die Vernunft ist eine. Die göttliche ist von der logischen nicht unterschieden. Sie ist das Prius der Welt, sie ist die Welt als Gedanke, als Logos. So erhält die hegel'sche Logik eine theosophische Bedeutung. Ihr Object ist das göttliche Denken, der Logos oder wie sich Hegel theosophisch und mißverständlich ausdrückt: „Gott vor Schöpfung der Welt". Daher der Vorwurf, daß er die Logik in Theologie verwandle, wie die Neuplatoniker. Und ebenso der entgegengesetzte Vorwurf, daß er die Theologie in Logik verwandle und dadurch die göttliche Willkühr und Offenbarung aufhebe, was man den logischen Atheismus oder Panlogismus Hegels genannt hat.

3. Die Vernunft an sich ist das Prius aller Erscheinungen. Aber die Erscheinungen sind für das menschliche Bewußtsein das Prius. Das menschliche Bewußtsein erhebt sich stufenweise von den Erscheinungen zu dem Begreifen der Vernunft. So ist die Logik an sich die erste, in der Entwicklung des menschlichen Bewußtseins die höchste und letzte Wissenschaft. Ihr geht

darum begründend voraus eine Wiſſenſchaft von der Entwicklung des menſchlichen Bewußtſeyns, von den Stufen, auf welchen das menſchliche Wiſſen erſcheint, eine Wiſſenſchaftslehre von den Erſcheinungen (Phänomena) des Wiſſens: „Phänomenologie des Geiſtes", die als Entwicklungsgeſchichte des menſchlichen Bewußtſeins eine Philoſophie der Menſchheit (der Geſchichte) oder die Geiſtesphiloſophie in den Grundzügen enthalten wird.

So theilt ſich die hegel'ſche Philoſophie in dieſe drei Fragen: 1. Wie entwickelt ſich das menſchliche Bewußtſein bis zur Vernunftwiſſenſchaft? 2. Worin beſteht die Vernunftwiſſenſchaft? 3. Wie entwickelt ſich die Vernunft als Natur und als Geiſt? Auf die erſte Frage will die Phänomenologie, auf die zweite die Logik, auf die dritte die Natur- und Geiſtesphiloſophie die wiſſenſchaftlich entwickelte Antwort geben.

Zuſatz. So bildet die Logik in der hegel'ſchen Philoſophie recht eigentlich die Mitte des Ganzen. Sie wird propädeutiſch begründet durch die Phänomenologie, während ſie ſelbſt ſyſtematiſch die Natur- und Geiſtesphiloſophie begründet.

## §. 61.
## Widerſtreitende Standpunkte.

Wir nehmen Einſicht von den hauptſächlichſten Streitfragen, welche der hegel'ſche Standpunkt erweckt und gegen ſich hervorgerufen hat, und die gegenwärtig unſere Wiſſenſchaft umgeben. Sie gelten nicht bloß gegen Hegel. Vielmehr erſtreckt ſich ihre Tragweite ebenſo weit, als die folgerichtige Entwicklung, die in Hegel einen entſcheidenden Abſchluß gefunden. Es iſt gezeigt worden, wie die kantiſche Vernunftkritik ſich in einer Richtung durch die Standpunkte der Wiſſenſchaftslehre und Identitätsphiloſophie zu der hegel'ſchen Vernunftwiſſenſchaft entwickelt, die Logik und Metaphyſik in Einem ſein will.

Dieſe Identität von Logik und Metaphyſik charakteriſirt die Löſung des Problems. Beide Wiſſenſchaften ſind nur dann durchgängig identiſch, wenn ſie genau dieſelbe Aufgabe d. h. dieſelben Erkenntnißobjecte haben, d. h. wenn das Denken (Object der Logik) vollkommen eines iſt mit dem wahrhaft Seienden (Object der Metaphyſik).

Gegen dieſe Identität ſind die Angriffe gerichtet, die das Princip bekämpfen; alle andern Angriffe ſind ſecundär. Und es iſt ſelbſtverſtändlich, daß dieſe principiellen Gegner in Conflict treten mit der geſammten Entwicklungsreihe, die von Kant durch Fichte und Schelling zu Hegel geführt hat; daß ſie ſich alſo im Princip dem kantiſchen Standpunkt ſelbſt oder der Auffaſſung deſſelben, die mit Reinhold und Fichte beginnt, widerſetzen.

Dieſe Oppoſition hat zwei Fälle. Entweder ſie geht gegen das Identitätsprincip als ſolches oder gegen die beſtimmte Faſſung, in welcher ſich dieſes Princip bei Hegel findet. Im erſten Fall erklärt der entgegengeſetzte Standpunkt: Denken und Sein ſind überhaupt nicht identiſch. Im zweiten: Denken und Sein ſind nicht ſo identiſch, wie die hegel'ſche Philoſophie lehrt.

## §. 62.

## Standpunkt der Nicht-Identität. Herbart.

Denken und Sein ſind überhaupt nicht identiſch; ebenſo wenig Logik und Metaphyſik. Logik iſt Denklehre. Denken iſt Begriffsanalyſis: verdeutlichen der Begriffe, urtheilen, ſchließen. Das Denkgeſetz iſt A = A: die widerſpruchsloſe Identität. Jeder Begriff, der Widerſprüche in ſich enthält, ſtreitet mit der Logik, iſt als ſolcher nicht logiſch, kann als ſolcher nicht gedacht werden.

1. Metaphyſik iſt die Erkenntniß des wahrhaft Seienden. Das wahrhaft Seiende muß gedacht werden, unabhängig von unſerem Denken und Vorſtellen, als das Reale an und für ſich, alſo als ſelbſtſtändiges Sein, als unabhängige oder abſolute Poſition, in der alſo keine Relation, keine Beziehung auf anderes, keine Abhängigkeit, keine Vielheit u. ſ. f. ſtattfindet, d. h. als ein Reales von abſolut einfacher Qualität. Das Reale ſo zu denken iſt die Aufgabe der Metaphyſik. Dieſe Aufgabe iſt weder leicht noch einfach.

2. Denn ſo, wie das Reale allein ſein kann, iſt uns daſſelbe keineswegs gegeben. Es iſt uns gegeben als Erfahrungsobject, als Erſcheinung, als äußere und innere. Aber Erſcheinungen ſind durchgängig relativ, ſie ſind alſo nicht das wahrhaft Seiende, nicht real, vielmehr widerſprechen ſie dem Weſen des Realen. Die Erfahrung widerſtreitet der Logik: die Logik fordert widerſpruchsloſe Begriffe; die Erfahrungsbegriffe (Begriffe der Erſcheinungen) ſind widerſpruchsvoll. Nur die widerſpruchsloſen Begriffe ſind denkbar; die Erfahrungsbegriffe ſind alſo nicht denkbar. Hier iſt der Punkt, wo Herbart mit den Eleaten übereinkömmt. (Vgl. §. 14. Zuſ. 2.)

Die Aufgabe, den Widerſtreit zwiſchen Logik und Erfahrung zu löſen, d. h. die Erfahrungsbegriffe denkbar zu machen, das natürliche Denken zu berichtigen und dadurch die Erkenntniß der Dinge zu ermöglichen, dieſe Aufgabe löſt die Metaphyſik. Sie bearbeitet die Begriffe, ſie berichtigt das Denken, das von Natur im Argen liegt; ſie ſchafft die Widerſprüche fort, die uns die Einſicht in das Weſen der Dinge verſperren und unſre Erkenntnißbegriffe unbrauchbar machen.

3. Die Erfahrungsobjecte ſind die ſinnlichen, veränderlichen Dinge; der Erfahrungsbegriff iſt das Ding als Subſtrat der Eigenſchaften und der Veränderungen. Die Veränderung iſt

äußere und innere. Das Subſtrat der äußeren Veränderung iſt die Materie, das der innern das Ich.

Das ſind die Grundbegriffe der Erfahrung: das Ding mit ſeinen Eigenſchaften, die Veränderung, die Materie, das Ich. Alle dieſe Begriffe ſind zunächſt undenkbar, denn ſie widerſprechen ſich.

A. Das Ding als Inhaber vieler Eigenſchaften iſt zugleich Eines und Vieles: das Problem der Inhärenz.

B. Die Veränderung hat entweder keine Urſache oder ſie hat eine; dieſe Urſache iſt entweder eine äußere oder innere: das Problem der Cauſalität. Alſo hat die Veränderung drei Fälle. Im erſten Fall iſt ſie abſolutes Werden, im zweiten mechaniſche Cauſalität, im dritten Freiheit. Jeder dieſer Begriffe enthält Widerſprüche in ſich und iſt daher als ſolcher unmöglich: das Trilemma der Veränderung.

C. Das Subſtrat aller äußern Veränderung iſt die Materie. Aber die Materie widerſpricht ſich. Sie iſt ein räumliches Quantum, als ſolches eine beſtimmte Menge von Theilen, deren jeder wieder theilbar iſt: alſo eine Größe, die in Rückſicht ihrer Theile zugleich begrenzt und unbegrenzt iſt.

D. Das Subſtrat der innern Veränderung iſt das Ich. Das Ich widerſpricht ſich. Es will ſein Identität von Subject und Object, d. h. es ſtellt ſich ſelbſt vor. Was wird hier vorgeſtellt? Das Ich. Was iſt das Ich? Sich vorſtellen. Alſo es ſtellt vor das ſich Vorſtellen. Das Vorgeſtellte iſt immer wieder = ſich vorſtellen. So iſt das Ich ein Vorſtellen ohne Vorgeſtelltes.

4. Die Metaphyſik hat demnach die Aufgabe, die Begriffe des Dinges und der Veränderung, der Materie und des Ich durch Bearbeitung denkbar und mit dem Begriff des Seienden

übereinſtimmend zu machen, d. h. ihre Widerſprüche zu beſeitigen
Die erſte Aufgabe löſt die Ontologie, der zweite die Synecholo
gie, die dritte die Eidologie. Das Ding mit ſeinen Eigenſcha
ten iſt Eines, das Vieles zugleich iſt; die Veränderung iſt Eine
das Vieles nach einander iſt: alſo iſt in beiden das Grundpro
blem Eines, das Vieles iſt (Problem der Inhärenz).

Erſt wenn die Widerſprüche aus dem Begriff der Mater
entfernt ſind, iſt die Naturphiloſophie möglich. Erſt wen
die Widerſprüche weggeräumt ſind, die das Ich undenkbar ma
chen, iſt die Pſychologie möglich. Die Metaphyſik begrün
det durch die Synechologie die Naturphiloſophie, durch die E
dologie die Pſychologie. Die Beſeitigung der Widerſprüche ge
ſchieht durch Umbildung. Da Widerſprechendes nicht identiſch ſei
kann, ſo muß es auf einander bezogen werden: daher die Me
thode der Beziehungen.

5. Dieſer Standpunkt der Nicht-Identität ſetzt das Se
unabhängig vom Denken als das abſolut Reale; dem wi
derſpruchsloſen Sein ſetzt er entgegen die widerſpruchsvolle
Begriffe der Erſcheinungen (Erfahrungsbegriffe) und findet d
Aufgabe der Metaphyſik darin, die Erfahrungsbegriffe zu b
richtigen d. h. zu bearbeiten, bis ſie mit dem Begriff des Reale
übereinſtimmen. Der logiſch correcte Begriff des Realen, de
widerſpruchsloſe Sein bildet die Richtſchnur der geſammten Un
terſuchung. Iſt dieſer Begriff in der That widerſpruchslos
Offenbar iſt dieſes die Hauptfrage für den Standpunkt der Nich
Identität. Das Sein wird gedacht als unabhängig von unſ
rem Denken. Das heißt ſo viel als: es wird gedacht als nic
gedacht. Es wird gedacht unter der Bedingung, daß das De
ken ſelbſt davon abgezogen wird. Iſt dieſe Bedingung möglich
Iſt das vom Denken abſolut unabhängige Sein denkbar? Iſt
nicht denkbar, ſo iſt auch die Nicht-Identität von Denken un

Sein nicht möglich. Wir müssen jene Cardinalfrage vernehmen: ein vom Denken völlig unabhängiges und beziehungsloses Sein ist undenkbar, die Nicht-Identität in diesem Sinne unmöglich.

Ist aber Denken und Sein identisch, so steht die Frage offen: worin besteht diese Identität? Hier bildet den äußersten Gegensatz zu Herbart und Hegel der Standpunkt Schopenhauers.

Zusatz. Metaphysik und Logik haben bei Herbart ganz verschiedene Aufgaben. Die Aufgabe der ersten ist die Berichtigung der Begriffe, die der zweiten ist die Verdeutlichung der Begriffe; daher die Logik lediglich formal: die Lehre von den Begriffen, Urtheilen, Schlüssen. Das Urtheil ist entweder Bejahung oder Verneinung; daher ist es allein die Qualität, worin das Wesen des Urtheils besteht. Neben der Qualität hat die Quantität keine logische Geltung. Es giebt Urtheile, die entweder die Quantität gar nicht beachten, wie die mathematischen Urtheile, oder sie gar nicht haben, wie die ästhetischen. Der Unterschied des kategorischen, hypothetischen, disjunctiven Urtheils ist nur sprachlich. Der Schluß geschieht entweder durch Subsumtion (die beiden ersten Figuren) oder durch Substitution (die dritte Figur).

## §. 63.

## Der Wille als Identitätsprincip. Die Welt als Wille und Vorstellung.

Schopenhauer*).

Die Logik ist Denklehre, die Metaphysik Seinslehre. Logik und Metaphysik könnten nur dann identisch sein, wenn das

*) Vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde (1813, 2. Aufl. 1847). Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. I. Erstes Buch. Damit zu vgl. Bd. II. Ergänzungen zum ersten Buch; Zweite Hälfte (Cap. 6—12, insbes. Cap. 6, 7, 9, 10). Kritik der kantischen Philosophie (Anhang zum I. Bande). Parerga und Paralipomena (1851) Bd. II. Cap. 2. 3. Grundproblem der Ethik (1841).

Denken das wahrhaft Wirkliche, das Realprincip der Erſcheinungen wäre. Aber es iſt die verkehrteſte Formel der Identität, welche das Denken dem Sein oder dem Realen gleichſetzt. Dieſe Verkehrtheit beginnt mit Fichte und vollendet ſich in Hegel. In der kantiſchen Vernunftkritik iſt das ächte Identitätsprincip angelegt und enthalten; in Fichte kommt das unächte zur Geltung. So beginnt mit Fichte jene verkehrte Auffaſſung und Fortbildung der kantiſchen Lehre, der Schopenhauer die richtige entgegenſetzen will. Seine Philoſophie will nichts anderes ſein, als die wohlverſtandene, die folgerichtig entwickelte Lehre Kants.

1. Das wahrhaft Seiende iſt als Realprincip aller Erſcheinungen urſprünglich und unbedingt. Das Denken iſt bedingt, abgeleitet, durch eine Reihe von Zwiſchengliedern vermittelt. Das Reale iſt Princip, das Denken iſt ſecundäre Folge. Darum iſt die Formel „Denken = Sein" gründlich verkehrt. Sie ſetzt das Primäre dem Secundären, das Urſprüngliche dem Abgeleiteten gleich und verwirrt demnach völlig das wahre Verhältniß. Das ächte Identitätsprincip wird alſo dasjenige ſein, welches zwiſchen Sein und Denken nicht eine einfache Gleichung behauptet, ſondern das Sein (Reale) als Grund und das Denken als (vermittelte) Folge und Function ſetzt. Was iſt das Reale? Der hervorbringende Weſensgrund der Erſcheinungen. Was aber iſt überhaupt Grund? Dieſe Frage iſt die erſte, die kritiſch unterſucht und beantwortet ſein will.

2. Es muß genau unterſchieden werden zwiſchen Ideal- und Realgrund. Jener iſt Erkenntnißgrund (principium cognoscendi), dieſer iſt ſachlicher Grund d. h. Grund, warum etwas iſt oder geſchieht (pr. essendi vel fiendi). Der Erkenntnißgrund iſt logiſch, der Realgrund metaphyſiſch. Der logiſche Grund erklärt: jeder Satz muß ſeine Urſache haben; der Realgrund erklärt: jedes Ding muß ſeine Urſache haben. Jener iſt

Grund der Urtheile, dieser ist Grund des Seins oder Geschehens.

3. Jedes wahre Urtheil ist ein begründetes. Der Erkenntnißgrund liegt entweder in der Anschauung oder in dem Verhältniß der Begriffe, welche das Urtheil verknüpft, oder in einem anderen Urtheil. Ist das Urtheil auf Anschauung (Erfahrung) gegründet, so sind zwei Fälle möglich: entweder liegt der Grund in der empirischen Anschauung d. h. in dem gegebenen Material der Erscheinung, oder er liegt in den Bedingungen, die aller Anschauung zu Grunde liegen, in den Principien, welche die Anschauung machen. Im ersten Fall ist der Erkenntnißgrund material oder empirisch, im zweiten transscendental oder a priori. Das durch empirische Anschauung begründete Urtheil ist eine empirische Wahrheit; das aus den Bedingungen aller Anschauung (Raum, Zeit, Causalität) begründete eine transscendentale.

Gründet sich das Urtheil auf das Verhältniß der Begriffe oder auf ein anderes Urtheil, so ist der Erkenntnißgrund logisch und das Urtheil selbst eine logische (metalogische) Wahrheit. Hier findet die Logik bei Schopenhauer ihre Stelle.

4. Der logische Erkenntnißgrund liegt demnach in der Vergleichung der Begriffe, in der Vergleichung der Urtheile. Die einzig möglichen Fälle dieser Vergleichung sind die sogenannten Denkgesetze der Identität, des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten, des zureichenden Grundes. Diese Denkgesetze lassen sich leicht auf zwei zurückführen. Der Satz des ausgeschlossenen Dritten sagt: jede Vorstellung ist entweder A oder Nicht-A, also keine Vorstellung ist zugleich A und Nicht-A (Satz des Widerspruchs) oder, was dasselbe heißt, das Prädicat einer Vorstellung ist niemals sich selbst entgegengesetzt, sondern stets mit sich einstimmig (Satz der Identität). Also die beiden Denkgesetze

ſind der Satz des ausgeſchloſſenen Dritten und des zureichende Grundes.

Jedes Urtheil iſt ein ausgeſprochenes Begriffsverhältniß Begriffe ſind mittelbare Vorſtellungen im Unterſchiede von de unmittelbaren, welche Anſchauungen ſind. Was durch Begriff vorgeſtellt wird, ſind Claſſen von Vorſtellungen, nicht einzeln Objecte, ſondern allgemeine. Begriffe ſind verallgemeinerte An ſchauungen, alſo von den anſchaulichen Vorſtellungen abſtrahir und abgeleitet. Alſo kein Begriff urſprünglich; um ſo weniger je allgemeiner er iſt. Alle Begriffe ſind ſecundäre Vorſtellungen die Anſchauungen ſind in Rückſicht auf die Begriffe primär. J allgemeiner die Begriffe ſind, um ſo ſecundärer. Sie könne nur mittheilbar und verſtändlich gemacht werden durch die Sprache. Dieſes Vermögen, Begriffe zu bilden, durch die Sprach mitzutheilen und zu vernehmen, iſt die Vernunft; ſie iſt da Vermögen der Begriffsbildung im Unterſchiede von dem Vermö gen der Anſchauung, welches der Verſtand (Intellect) iſt. De Verſtand iſt intuitiv, die Vernunft discurſiv (λόγος, ratio) die Objecte des erſten ſind concret, anſchaulich, real, individuell die der zweiten abſtract und allgemein. Die anſchaulichen Vor ſtellungen verhalten ſich zu den abſtracten, wie das Urbild zu den (immer mehr verblaſſenden) Abbild, wie das Original zur Co pie, wie das Bild zum Reflex. Die Begriffsbildung iſt nu möglich durch Reflexion auf die Anſchauung. Die Vernunf iſt das Vermögen dieſer Reflexion. So iſt die Vernunft an ſic ſtofflos und leer,, ſie iſt bedingt durch die Anſchauung des In tellects (intellectuelle Anſchauung), durch Reflexion auf welch allein ſie ihren Stoff bezieht. Sie kann aus ſich nichts hervor bringen; ſie kann die empfangenen Vorſtellungen nur verallge meinern und die verallgemeinerten, indem ſie dieſelben vergleicht zu Urtheilen und Schlüſſen verknüpfen. Darum iſt es grund

falsch, von der Vernunft zu reden als etwas Ursprünglichem, Absolutem u. s. f. Sie ist nicht absolut, nicht ursprünglich, nicht productiv, nicht intuitiv; sie ist von alle dem das Gegentheil. Sie ist lediglich formal. Die Logik ist nichts anderes als die Wissenschaft dieser Vernunftthätigkeit d. h. formale Denklehre. Kant hat den folgenschweren, verwirrenden Irrthum veranlaßt durch seine Kritik der praktischen Vernunft, die er zum Vermögen des Unbedingten d. h. zu etwas Absolutem stempelte. Er machte aus der Vernunft zuerst ein praktisches Orakel; dann kam Jacobi, der sie zum theoretischen Orakel machte. Hinc miseriae illae!

5. Das Vermögen der Vernunft d. h. der Reflexion oder Begriffsbildung unterscheidet das menschliche Erkenntnißvermögen vom thierischen, und zwar liegt in diesem Punkt der alleinige und wirkliche Unterschied beider. Die Reflexion verallgemeinert die Anschauungen, bildet die abstracten Begriffe, fixirt dadurch die Vorstellungen, die jetzt gegenwärtig bleiben oder wieder gegenwärtig gemacht werden können ohne den sinnlichen Eindruck. Dadurch werden sie unabhängig von der Anschauung, von welcher der thierische Verstand nie unabhängig ist. Jetzt erst eröffnet sich die Perspective in Vergangenheit und Zukunft, es wird möglich über das Gegenwärtige hinaus zurück- und vorwärtszublicken, auf das Vorhergehende und Künftige zu schließen. Damit entsteht das prometheische und epimetheische Vermögen der menschlichen Vernunft, die Voraussicht, Ueberlegung, Besonnenheit, das planmäßige, wohlberechnete, kluge, erfindungsreiche Handeln, die eigentlich praktische Vernunft, die ihre Motive erwägt, nach Regeln handelt, die nicht möglich sind ohne abstracte Begriffe, welche letztere selbst der Sprache bedürfen, um mittheilbar und verständlich zu sein.

Diese abstracten Begriffe bilden ein Stufenreich, das von den anschaulichen Vorstellungen, als seiner breitesten Grundlage,

ſich zu den oberſten Gattungen als ſeiner Spitze erhebt. Je näher den Anſchauungen, um ſo reicher und realer ſind die Begriffe; je weiter entfernt, um ſo ärmer und abſtracter. Je mehr ihre reale Geltung abnimmt, um ſo berechtigter iſt in Rückſicht auf den Werth der Begriffe das Urtheil des ſcholaſtiſchen Nominalismus. An den beiden Grenzen dieſer logiſchen Stufenleiter („Begriffshierarchie") gelten an der unterſten der ſcholaſtiſche Realismus, an der oberſten der Nominalismus.

6. Die begriffbildende Vernunft iſt auch begriffvergleichend. Die Begriffe verhalten ſich als übergeordnete und untergeordnete oder als nebengeordnete. Die letzteren ſind entweder einander gleich (Wechſelbegriffe) oder ſchließen ſich aus. Ihre Verknüpfung iſt entweder das identiſche oder negative Urtheil (Identität und Widerſpruch). Die Unterordnung eines Begriffs unter einen andern (wenn ſie überhaupt auf poſitive Weiſe ſtattfindet) iſt entweder total oder theilweiſe; die totale Unterordnung mehrerer Begriffe unter einen andern iſt eine ſolche, die entweder die ganze Sphäre des übergeordneten Begriffs ausfüllt oder nur einen Theil derſelben. In allen Fällen iſt die Grundform des Urtheils die Vergleichung der Begriffsſphären, deren Uebereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung, deren größerer oder geringerer Umfang. Darauf gründet ſich das Begriffsverhältniß, deſſen Ausdruck das kategoriſche Urtheil, entweder als Verbindung oder als Trennung der Begriffe (Bejahung oder Verneinung). Die weitere Unterſcheidung in allgemeine und particulare Urtheile iſt ſtrenggenommen nicht mehr logiſch, da es nur eines Wortes (d. h. einer anderen ſprachlichen Form) bedarf, um in jedem gegebenen Fall aus dem Subject „Einige" das Subject „Alle" zu machen. Es giebt keine andere Urtheilsform als die kategoriſche, die entweder bejahend oder verneinend iſt nach dem Geſetz der Identität und des Widerſpruchs.

Die übrigen Relationsurtheile sind nicht Begriffsverhältnisse, sondern Urtheilsverhältnisse. Urtheile verhalten sich entweder als abhängig das eine vom andern, oder als mit einander unvereinbar. Im ersten Fall ist die Geltung des einen durch die des andern bedingt, im zweiten ist die Geltung des einen durch die des andern aufgehoben und umgekehrt. Die Verbindung zweier Urtheile, deren erstes die Geltung des anderen bedingt, hat ihren Ausdruck in dem hypothetischen Urtheil, die Verbindung zweier unvereinbarer Urtheile hat den ihrigen im disjunctiven. Das hypothetische Urtheil geschieht nach dem Gesetz des zureichenden Erkenntnißgrundes, das disjunctive nach dem des ausgeschlossenen Dritten.

Die sogenannten modalen Urtheile entspringen aus der Vergleichung (nicht der Begriffe, auch nicht der Urtheile, sondern) des Urtheils mit den Bedingungen der Erkenntniß. Daß etwas nothwendig sei, läßt sich nur urtheilen in Rücksicht auf den gegebenen Grund, aus dem es folgt. Das contradictorische Gegentheil des Nothwendigen ist das Zufällige. Etwas ist zufällig in Rücksicht auf alles, wodurch es nicht begründet ist. Daß etwas wirklich sei, läßt sich nur urtheilen in Rücksicht auf die Anschauung, in der es stattfindet. Abgesehen überhaupt von den anschaulichen und durchgängig bestimmten Bedingungen der Wirklichkeit und verglichen bloß mit den logischen Bedingungen des abstracten Denkens, giebt es nur noch Möglichkeit (deren Gegentheil die Unmöglichkeit).

Endlich wenn in zwei verschiedenen Urtheilen ein drittes enthalten ist, so erzeugt die Vergleichung derselben den Syllogismus, in dessen Schlußsatz die Erkenntniß gleichsam frei wird, die in den Prämissen latent war.

7. Diese logischen Operationen sämmtlich bewegen sich innerhalb der abstracten Begriffswelt, welche selbst nichts anderes

iſt als ein Compendium gleichſam der Sinnenwelt. Der Kern des abſtracten Begriffs iſt die anſchauliche Vorſtellung. Die allgemeinſten Begriffe (Kategorien) ſind ohne allen Kern, die bloßen Hülſen der Anſchauung.

Die Sinnenwelt ſelbſt iſt nicht das Erſte. Sie iſt die Welt, die wir empfinden und vorſtellen. Sie iſt in ihrer objectiven, ſinnlichen, anſchaulichen Beſchaffenheit durchaus ſubjectiv bedingt; ſie iſt unſre empiriſche Anſchauung. Nach Abzug unſerer Empfindung und Anſchauung iſt die Sinnenwelt gleich nichts, ſie iſt kein Ding an ſich, ſondern lediglich Erſcheinung. Hier gilt im ſtrengſten Verſtande der kantiſche Idealismus, wie ihn die erſte Ausgabe der Vernunftkritik beſtimmt hat.

Die Erſcheinungswelt hat zu ihrem Stoff die ſinnliche Empfindung. Dieſe, für ſich genommen, iſt ein Vorgang in unſerem Organismus, eine leibliche Affection, kein Object, keine Erſcheinung. Die Empfindung wird zum Sinnenobject nur durch die Anſchauung. Die Empfindung anſchauen (objectiv machen) heißt ſie als Wirkung auffaſſen d. h. ſie unmittelbar auf eine wirkende Urſache beziehen. Alſo iſt die Anſchauung ſelbſt nur möglich durch Cauſalität. Dieſes anſchauende Vermögen iſt der Intellect, deſſen Function die Cauſalität. Die Urſache muß vorgeſtellt werden als von der Wirkung verſchieden d. h. als Object außer uns d. h. räumlich. Sie kann nur vorgeſtellt werden als wirkſam d. h. als Proceß, als Veränderung, die als ſucceſſives Geſchehen ſelbſt nur möglich iſt in der Zeit. Jede Urſache iſt Veränderung, darum ſelbſt wieder Wirkung, die eine Veränderung als ihre Urſache vorausſetzt. So öffnet ſich in dem Intellect die Ausſicht auf den anfangs- und endloſen Cauſalnexus der Erſcheinungen, worin jedes Glied eine Wirkung d. h. eine Veränderung iſt, bedingt durch eine Urſache, die ſelbſt wieder als Wirkung erſcheint.

Ohne Causalität können wir nichts als Wirkung und nichts als Ursache vorstellen, ohne Raum keine Ursache außer uns, ohne Zeit keine Veränderung. Also ohne Zeit, Raum, Causalität keine Anschauung, keine angeschaute Empfindung, keine Erscheinung, keine Sinnenwelt. Zeit, Raum, Causalität sind demnach Bedingungen, die der Erscheinung vorhergehen, also Formen a priori in Rücksicht aller Erfahrung; sie sind anschauende Erkenntnißformen: der Intellect deshalb durchaus intuitiv. Darum sind die anschaulichen Vorstellungen was die Begriffe nicht sind: Einzelobjecte. Das angeschaute Object ist dieses im Unterschied von allen anderen; es ist dieses, weil es räumlich und zeitlich bestimmt ist, es erscheint in diesem Raum und in dieser Zeit: dadurch ist es von allen übrigen Erscheinungen schlechterdings unterschieden. Die Trennung und Vereinzelung der Dinge ist nur möglich durch Raum und Zeit; daher sind diese Anschauungen das wirkliche principium individuationis.

8. So ist die objective (sinnliche) Welt durchgängig ein Product unseres Intellects, sie ist durchgängig unsre Vorstellung. Ihr Stoff ist unsre Empfindung. Ihre Form sind Raum, Zeit, Causalität: das sind unsere Anschauungen, die Functionen des Intellects. Die Grundform ist die Causalität. Alle Raumverhältnisse sind Causalität der Lage, alle Zeitverhältnisse Causalität der Folge, die Substanz oder Materie (denn es giebt keine andere Substanz als die Materie) Causalität der Veränderungen. Also Raum, Zeit, Substanz (Materie) = Causalität. So giebt es in der Sinnenwelt kein Ding an sich: nichts, das real (unabhängig von unserer Vorstellung) wäre. Daher „die Welt als Vorstellung".

9. Die metaphysische Frage heißt: was ist der Realgrund der Dinge? Was ist das Ding an sich, das Reale als solches, das wahrhaft Ursprüngliche? Innerhalb der Erscheinungswelt

iſt es nirgends. Das Reale darf nicht geſucht werden in dem, was durch den Intellect bedingt iſt, alſo muß es geſucht werden in dem, wodurch der Intellect ſelbſt bedingt iſt. Der Intellect macht die Erſcheinungswelt. Was macht den Intellect?

Der Intellect iſt in uns. Das metaphyſiſche Problem kann daher nur gelöſt werden durch eine in den Kern unſeres Weſens dringende Selbſterkenntniß. Was in uns das wahrhaft Urſprüngliche und Reale iſt, wird in allen Erſcheinungen den Kern, alſo überhaupt das Realprincip der Welt bilden, das als ſolches nicht ſelbſt Erſcheinung, nicht anſchaulich, nicht empiriſch, ſondern nur intelligibel ſein kann. Was aber iſt überhaupt Realgrund (Urſache) im Unterſchiede vom Erkenntnißgrunde?

10. Der Realgrund beſtimmt, warum etwas iſt oder geſchieht. Das Sein iſt räumlich und zeitlich, das räumliche Sein iſt eine Größe, deren Theile durch ihre Lage, das zeitliche Sein eine Größe, deren Theile durch ihre Folge beſtimmt ſind. Der Grund des Seins liegt daher in den Raum- und Zeitverhältniſſen, er iſt geometriſch und arithmetiſch. Das Geſchehen beſteht in Veränderungen und Handlungen. Alſo müſſen in dem Realgrund folgende Arten unterſchieden werden: Grund des Seins, der Veränderungen (des Werdens), der Handlungen. Die Veränderungen ſind bewußtloſe Naturproceſſe, unorganiſche (mechaniſche, phyſikaliſche, chemiſche Veränderungen) und organiſche. Die unorganiſchen Veränderungen ſind bedingt durch Urſachen, die organiſchen durch Reize. Die Handlungen ſind bewußte Proceſſe, bedingt durch bewußte Urſachen, durch die Vorſtellung deſſen, was erreicht werden ſoll, d. h. durch Beweggründe (Zwecke) oder Motive.

So hat der Satz vom Grunde eine vierfache Wurzel: Erkenntnißgrund, Seinsgrund, Grund der Veränderungen (Urſachen und Reize), Grund der Handlungen (Motive). Der Erkennt-

nißgrund iſt logiſch, der Seinsgrund mathematiſch, der Grund der Veränderungen phyſikaliſch, der Grund der Handlungen ethiſch. Der Unterſchied zwiſchen Menſch und Thier liegt in der Vernunft, in dem Vermögen der logiſchen Erkenntnißgründe; der Unterſchied zwiſchen Thier und Pflanze in dem Vermögen der Motive (d. h. in dem Vermögen, nach bewußten Urſachen zu handeln); der Unterſchied zwiſchen organiſchen und unorganiſchen Proceſſen darin, daß jene durch Reize bedingt ſind, dieſe bloß durch Urſachen, bei denen die Größe der Wirkung und die Größe der Gegenwirkung einander gleich ſind.

11. Die Realgründe oder Urſachen im Unterſchiede von den Erkenntnißgründen ſind demnach mathematiſch, phyſikaliſch, phyſiologiſch, ethiſch. Die Seinsgründe liegen in der Natur von Raum und Zeit, die Urſachen und Reize in der Natur der Materie. Raum, Zeit, Materie ſind bedingt durch den Intellect, ſie liegen alſo innerhalb der Erſcheinungswelt, die ſelbſt nicht real iſt. Die Cauſalität drückt in dieſen Formen nichts Anderes aus als die geſetzmäßig geregelte Körperwelt. Das wahrhaft urſprüngliche Realprincip kann unmöglich in dem liegen, was an ſich ſelbſt nicht real iſt. Es bleibt nur übrig, dieſes Princip in der Richtung der Motive zu ſuchen. Das Motiv begründet die Handlung durch die *vorgeſtellte* Wirkung derſelben d. h. durch den Zweck. Als Vorſtellung iſt das Motiv ſelbſt bedingt durch den Intellect. Aber die Vorſtellung kann nur Motiv d. h. Urſache oder Beweggrund der Handlung werden als *Zweck*, der erreicht werden will. Das Motiv iſt nichts anderes als der vom Intellect erleuchtete (zum Bewußtſein gebrachte) Zweck des Daſeins und Lebens. Der Intellect erhellt den Zweck, aber erzeugt ihn nicht. Wenn der Zweck ins Bewußtſein tritt vermöge des Intellects, ſo wird er Motiv; ſonſt iſt er blinder, erkenntnißloſer, darum nicht weniger wirkſamer

und zur Erſcheinung drängender Zweck. Der Zweck kann nur gewollt werden, er iſt nur möglich durch den Willen. Darum iſt es der Wille, der den innerſten Kern des Daſeins ausmacht, alles Daſeins, aber erſt in der erkenntnißfähigen d. h. thieriſchen Natur vermöge des Intellects als Motiv erſcheint. Die Motivation iſt innere Cauſalität, Cauſalität von Innen geſehen. Der innerſte Kern unſeres Weſens, den die tiefblickende Selbſterkenntniß als unſer innerſtes Selbſt, als das eigentliche Subject (darum nie als Object, nie als erkanntes Selbſt) entdeckt, iſt der Wille. Er iſt in uns das Urſprüngliche, das wahrhaft Reale. Er iſt deshalb überhaupt das wahrhaft Reale, das eigentliche Urſein, das Ding an ſich, welches Kant den Erſcheinungen zu Grunde gelegt und in ſeiner Lehre vom intelligibeln Charakter ſelbſt als Willen enthüllt hat. Alle Urſachen innerhalb der Erſcheinungswelt ſind bedingt; der Wille als Urſache der Erſcheinungswelt ſelbſt iſt unbedingt, urſprünglich, darum kein Erkenntnißobject.

Alle Erſcheinungen ſind nur Formen, in denen ſich der Wille offenbart und ſichtbar macht: ſeine „Objectivationen“. In der unorganiſchen und vegetativen Natur handelt er blind, bewußt- und erkenntnißlos, in der thieriſchen Natur erzeugt er aus der Organiſation den Intellect als Gehirnfunction, in der menſchlichen aus dem Intellect die Vernunft (die Allgemeinbegriffe, Sprache, logiſches Denken, vernünftiges d. h. durch Erwägung der Motive beſtimmtes Handeln). So iſt der Intellect bloß ſecundär, bloß verbunden mit einer höheren Form der Willensobjectivation, alſo eine durch ſo viele Media und Zwiſchenglieder bedingte Function des Willens und in dieſer Form der Abhängigkeit mit dem Willen vereinigt.

12. Mithin iſt der Wille das reale Weltprincip, er iſt als ſolches das metaphyſiſche Princip, die Löſung des metaphyſi-

schen Problems, Alles = Wille. Er ist das All-Eine (Ἓν καὶ πᾶν), das reale Identitätsprincip: daher „die Welt als Wille". Die richtig verstandene Identität des Realen und Idealen ist „die Welt als Wille und Vorstellung".

Die Willensäußerungen (Erscheinungen und Handlungen, das Dasein in seinem empirischen Charakter) stehen unter dem Satze des Grundes, sie sind durchgängig bedingt als diese und keine anderen. Innerhalb der Erscheinungswelt herrscht durchgängig die Nothwendigkeit des Causalnexus. Der Wille, der sich objectivirt und verleiblicht, ist Wille zum Einzeldasein, zum Leben, er ist Begierde, Selbstsucht. Daher der folgerichtig pessimistische Grundzug der Lehre Schopenhauers, ihr Widerspruch gegen jede Art des Optimismus, gegen die göttliche Einrichtung der Welt, sowohl die theistische als pantheistische Vorstellungsweise; daher ihr ausgesprochen atheistischer Charakter. Die Einsicht in diese Weltverfassung erweckt das Bedürfniß nach Erlösung von dieser Welt des Leidens und der Uebel. Die wahre Welterkenntniß ist die Einsicht, daß wir besser nicht dawären. Hier beginnt die Enttäuschung, die Umwandlung des Willens, die Abwendung von der Welt, die Verneinung des Lebens, dessen Wurzel die Selbstsucht ist: die Selbstverleugnung, die sich in der gänzlichen Resignation vollendet. Die wahre Erkenntniß wirkt als Willensquietiv, die Leidenschaften stillend, von den Leiden und Uebeln der Welt erlösend. Dieses so empfundene Erlösungsbedürfniß ist der religiöse Zug in der Lehre Schopenhauers, die sich deshalb dem jüdischen Theismus innerlichst abneigt und dem Buddhismus und den ächt christlichen Lehren von der Erbsünde und Wiedergeburt zuwendet. Der Wille zur Bejahung des Lebens ist die Selbstsucht in allen ihren Arten. Der Wille zur Verneinung des Lebens ist die überwundene Selbstsucht. Dieser Wille offenbart sich nicht als selbsti-

sches Individuum im Gegensatz und leidenschaftlichen Kampf gegen die Anderen, sondern als das All-Eine, als Identität mit den Anderen, als unificirender Wille d. h. als Hingebung, Mitleid, Barmherzigkeit, Menschenliebe, Selbstaufopferung; mit einem Wort, dieser Wille ist das Gegentheil der Selbstsucht: die Liebe in allen ihren Arten, deren Grundzug das Mitleid ist; daher dieses das ächte und alleinige Moralprincip.

## §. 64.

## Kritik des vorhergehenden Standpunkts.

Wir beziehen an dieser Stelle die Lehre Schopenhauers nur auf das logische Problem, um zu bestimmen, was sie in dieser Rücksicht bedeutet. Von einer neuen Fassung oder Lösung dieses Problems ist hier so wenig die Rede, daß vielmehr unter diesem Standpunkte die Sache aufhört, überhaupt ein Problem zu sein.

1. Die Kategorien sind unter den abstracten Begriffen die abstractesten; sie sind aus den empirischen Begriffen abstrahirt, wie diese aus den Anschauungen; diese letzteren erklären sich aus dem Intellect, der durch seine Auffassung (Raum, Zeit, Causalität) die sinnlichen Eindrücke in eine Sinnenwelt verwandelt; der Intellect selbst ist Cerebralfunction, also bedingt durch den Organismus, welcher selbst nichts anderes ist als eine Objectivation des Willens, der den Kern der Dinge, das Realprincip der Erscheinungen ausmacht. Die größte Entfernung also zwischen dem Realprincip und den Kategorien. Beide sind so wenig identisch, die letzteren namentlich so wenig ursprünglich, daß in der Welt als Wille und Vorstellung das wahrhaft Seiende und die Kategorien vielmehr die entgegengesetzten Enden einnehmen und die letzteren in der Reihe des Abgeleiteten und Vermittelten (der abstracten Begriffswelt) die äußerste Spitze erreichen.

2. Der Kern der Begriffe sind die Anschauungen, die Kategorien sind Begriffe ohne Kern, nichts als die leeren Hülsen. Gleichviel was sie sind, ob Kern oder Hülse, in keinem Fall können sie durch fortgesetzte Abstraction aus der Anschauung erzeugt werden, wenn sie nicht in der Anschauung enthalten sind. Die Abstraction erzeugt nicht, sie sondert bloß, indem sie das in der Anschauung Gegebene auflöst und trennt. (Vgl. ob. §. 6.) So will es auch Schopenhauer selbst. Die Kategorien sind daher nicht Producte der Abstraction. Daß wir sie abgesondert vorstellen und auf diesem Wege uns derselben bewußt werden, geschieht vermöge der Abstraction. Sind die Kategorien die letzten Abstractionen, so sind sie eben deshalb die einfachsten Bestandtheile der Anschauung, sie sind Anschauungselemente, die als solche nothwendig zurückbleiben, wenn die Reflexion in ihrer auflösenden Thätigkeit das Letzte gethan hat. Wenn nach Schopenhauer selbst die Vernunft (das abstracte Denken) durchaus unproductiv ist: wie können die Kategorien ihre Producte sein? Sind sie aber in dem fortgesetzten Scheidungsprocesse des abstracten Denkens unausbleiblich die letzten Vorstellungen, so waren sie in der Synthese der Anschauung nothwendig die ersten Elemente.

3. Es ist sehr leicht zu sehen, wie die Vorstellung der Kategorien durch das abstracte Denken am Ende aus der Anschauung hervorgeht. Schwieriger ist die Frage, wie die Kategorien in die Anschauung kommen, in der sie offenbar enthalten sein müssen, da sie das analysirende Denken darin findet. Jede Anschauung ist eine geordnete Vorstellung, sie ist als solche gedacht, sie ist ohne Verknüpfung der in ihr enthaltenen Data, ohne nothwendige Verknüpfung derselben, d. h. ohne Kategorien nicht möglich. Das Denken erzeugt die Anschauung; darum kann es sich aus der Anschauung auch wiedererzeugen. Wie will man

Anſchauungen verallgemeinern, wenn man ſie nicht vergleichen kann? Wie will man ſie vergleichen, wenn ihre Grundverhältniſſe nicht übereinſtimmen? Kein Allgemeinbegriff läßt ſich bilden, ohne verſchiedene Vorſtellungen zu vergleichen in Rückſicht eines Merkmals oder einer Beſchaffenheit, worin ſie übereinſtimmen. Alſo muß vor aller Vergleichung der Begriff der Beſchaffenheit in der Anſchauung gedacht ſein. Selbſt die Grundanſchauungen Raum und Zeit ſind ohne Denken nicht möglich. Schon das einfache Raumelement der Punkt kann nicht angeſchaut, ſondern nur gedacht werden.

4. Wäre das Denken in der That an die Anſchauung gebunden, wie dieſe mit dem Intellect an das Gehirn, ſo könnte es nie von der Anſchauung unabhängig ſein, ſo könnte es nie auf die Anſchauung reflectiren, ſo könnte es noch weniger auf ſich ſelbſt und ſein Verhältniß zur Anſchauung reflectiren. Unbegreiflich dann, wie es zu einem abſtracten (logiſchen) Denken kommt, denn dieſes fordert die Reflexion auf die Anſchauung. Unbegreiflich, wie es zur Logik kommt, denn dieſe fordert die Reflexion auf das abſtracte Denken. Wenn das Denken nachträglich zur Anſchauung hinzutritt, um ſie zu zergliedern, ſo kann dem Denken nur durchſichtig werden was in der Anſchauung vorliegt. Was dieſer als Bedingung vorausgeht, der Intellect als Gehirnfunction, der Organismus als Erſcheinungsform des Willens, kann in die Anſchauung nicht eingehen, kann weder angeſchaut noch gedacht werden. Iſt alſo die Welt Wille und Vorſtellung im Sinne Schopenhauers, der das Denken der Anſchauung anhängt und in deren Umkreis bannt: wo bleibt die Möglichkeit, die Welt als Wille und Vorſtellung zu erkennen? Wo bleibt die Möglichkeit dieſer Philoſophie ſelbſt? Iſt die Erkenntniß eine Function des Intellects, der ſelbſt nichts anderes iſt als die Function einer Willenserſcheinung: wo bleibt die Mög-

lichkeit, den Willen als Realprincip zu erkennen, den Willen als Lebensprincip durch die Erkenntniß zu verneinen? Die Erkenntniß des Willens als des wahrhaft Seienden geschieht nach Schopenhauer nicht durch Anschauung, sondern durch das Selbstbewußtsein. Unser innerstes Selbst ist Wille und offenbart sich als solcher im Selbstbewußtsein. Ist dieser Erkenntnißact kein Denkact? Wir erkennen uns selbst als Wille, d. h. wir denken uns unabhängig von unserer der Sinnenwelt angehörigen Erscheinung. Wir erkennen im Willen das Realprincip nicht bloß unsers Lebens, sondern aller Lebenserscheinungen, überhaupt alles Daseins. Wir erkennen in diesem Realprincip das All-Eine (die Welt als Wille). Ist diese Erkenntniß etwas anderes als der Gedanke einer nothwendigen Wesenseinheit aller Erscheinungen? Wir erkennen in den Erscheinungen der Welt eine fortschreitende Stufenreihe der Willensobjectivationen. Ist diese Erkenntniß etwas Anderes als der Gedanke der Entwicklung? Diese Erkenntniß der Wesenseinheit verwandelt den Willen, verneint den Willen zum Leben, macht aus dem selbstsüchtigen (trennenden) Willen den der Selbstsucht völlig entkleideten (unificirenden) Willen. So wird was der Wille an sich ist (Identität) und in der Erscheinung (als Einzeldasein) zu sein aufhört, realisirt durch die Erkenntniß, durch die Einsicht in den Urwillen. Ist aber die Erkenntniß als Willensquietiv mächtiger als der Wille zum Leben, den sie verneint und zu nichte macht, so kann die Erkenntniß unmöglich ein bloßes Accidens einer Willenserscheinung, unmöglich die bloße Function einer Erscheinung sein, welche der Wille zum Leben erzeugt. Was von den Lebenserscheinungen abhängt, kann unmöglich das Princip verneinen, wodurch die Lebenserscheinungen bedingt sind (den Willen zum Leben). Der Wille als Identität ist der höchste Willenszweck, darum die ursprüngliche Willensrichtung, der Urwille selbst. Die-

ser Zweck ist nur möglich durch die Selbsterkenntniß des Willens. Diese Erkenntniß kann nicht zufällig kommen, sie liegt in der ursprünglichen Richtung des Willens, sie ist also selbst in ihren Bedingungen ursprünglich: der Wille zur Selbsterkenntniß d. i. das Denken, welches den Wesensbegriff erzeugt.

5. Die Lehre Schopenhauers ist in Rücksicht der Erscheinungswelt, die sie als Product des Intellects erklärt, durchaus kantisch; in Rücksicht auf das Ding an sich, welches durch das Selbstbewußtsein als Wille erkannt wird, ist sie der fichte'schen Philosophie verwandt, die das Ich als Willen auffaßt; ihrer Weltanschauung, welche die Stufenleiter der Willensobjectivationen verfolgt, bildet sie ein Entwicklungssystem, das seinem Typus der Identitätsphilosophie, namentlich der schelling'schen begegnet, und unter den vorkantischen Systemen sich der leibnitzischen Monadenlehre am nächsten verwandt zeigt. Die wirkliche Originalität dieser Lehre, von der wir an einem anderen Orte ausführlich handeln werden, ist geringer, als die beanspruchte, und am wenigsten in den logischen Problemen zu finden.

Die Möglichkeit der Erkenntniß fordert eine solche Identität von Denken und Sein, welche die Ursprünglichkeit des Denkens nicht aufhebt. Dieses ursprüngliche Denken ist nicht das discursive, welches der Anschauung folgt und ohne dieselbe nicht stattfindet, sondern die erzeugende begriffbildende Thätigkeit, ohne welche selbst die Anschauung (überhaupt das geordnete Vorstellen) nicht stattfinden kann. Sind nun Denken und Sein beide ursprünglich und beide verschieden, wie ist ihre Identität möglich? Dieser Frage gegenüber nimmt Trendelenburg seine Stellung, der die Identität als Bedingung der realen Erkenntniß gegen Herbart, die Ursprünglichkeit des Denkens gegen Schopenhauer, die Verschiedenheit von Denken und Sein gegen die

Identitätsphiloſophie, das vom Denken unabhängige Sein (Sein an ſich) als Erkenntnißobject gegen Kant behauptet.

## §. 65.

## Die Identität als Vermittlung von Denken und Sein.

### Das Princip der Bewegung und des Zwecks. Trendelenburg*).

Die Thatſache der Erkenntniß ſoll erklärt werden. Dieſes Problem iſt das erſte. Die formale Logik löſt das Erkenntnißproblem nicht, denn ſie beſchäftigt ſich nur mit der Form, in der die Erkenntniß ſtattfindet; die Standpunkte, unter denen ſeit Kant die Löſung verſucht worden, haben ihr Ziel verfehlt oder in keinem Fall erreicht.

1. Alle reale Erkenntniß fordert, daß Begriff und Sache einander vollkommen entſprechen, ſie fordert die Uebereinſtimmung, in dieſem Sinn die Identität zwiſchen Begriff und Sache, Denken und Sein. Iſt eine ſolche Uebereinſtimmung nicht möglich, ſo giebt es kein Wiſſen. Die Frage heißt: wie iſt das Wiſſen möglich? Wie wird aus dem Denken Erkennen? Die Antwort auf dieſe Frage iſt eine Theorie der Wiſſenſchaft, „Logik im weiteren Sinn", die die Metaphyſik als Wiſſenſchaft der Principien alles Seienden (Ontologie) nicht von ſich ausſchließt, ſondern Logik und Metaphyſik vereinigt.

2. Denken und Sein können nicht identificirt werden; ſie ſind verſchieden, ſie erſcheinen als entgegengeſetzt: das Denken als innere Thätigkeit, das Sein als „nach außen gleichſam ausgegoſſen", als äußere Welt, als die Dinge und ihre Erſcheinungen. Denken und Sein können nicht dergeſtalt getrennt werden und von einander unabhängig ſein, daß ſie jede Vereini-

*) Logiſche Unterſuchungen. (Zweite ergänzte Aufl. 1862).

gung ausſchließen; ſonſt wäre jede Art der Erkenntniß unmöglich. Die Frage heißt: wie iſt dieſe Vereinigung möglich, von der die Erkenntniß abhängt? Wie kommt das Denken zum Sein? Wie tritt das Sein in das Denken? Unmöglich Beides, wenn es nicht eine Uebereinſtimmung zwiſchen Denken und Sein giebt, die deren Unterſchied nicht aufhebt. Die Möglichkeit der Erkenntniß fordert, daß beide *vermittelt* werden, ſie fordert die Ausgleichung ihres Gegenſatzes. Dieſe Vermittlung iſt nur möglich, wenn es zwiſchen beiden ein Gemeinſames giebt, ohne welches weder das Denken noch das Sein ſtattfinden kann: eine nothwendige Gemeinſchaft beider.

3. Dieſes Gemeinſame ſoll Denken und Sein *vermitteln*, es muß alſo thätiger Natur ſein. Es ſoll die *Erkenntniß* vermitteln, es darf alſo nicht aus der Erkenntniß oder Erfahrung abgeleitet, ſondern muß aus ſich ſelbſt erkennbar, alſo eine unmittelbare oder elementare Thätigkeit ſein. Dieſe Thätigkeit, weil ſie ſelbſt durch *nichts* vermittelt ſein darf, iſt ein ſchlechthin einfaches und allgemeines Princip.

Es wird gezeigt, daß ſich alle dieſe Bedingungen in dem Princip der *Bewegung* zuſammen finden.

Das Sein iſt nur erkennbar, indem es ſich äußert. Seine Aeußerung iſt Thätigkeit. Dieſe Thätigkeit iſt in allen ihren Arten mit einer Bewegung verknüpft. „Die räumliche Bewegung iſt die verbreitetſte Thätigkeit im Sein"; ſo weit die Natur reicht, reicht die Bewegung.

Das Denken könnte das Sein nicht faſſen, wenn es nicht aus ſich das Gegenbild der räumlichen Bewegung erzeugte. Es erzeugt aus ſich das *Bild* der Bewegung, es entwirft dieſelbe, d. h. es *conſtruirt*. Das bildende Denken iſt anſchauendes Denken (conſtructive Bewegung = Anſchauung). Dieſe Anſchauung iſt der erſte Denkact, der alle andern begleitet. Alles

Unterscheiden und Verbinden, — Operationen, die man gewöhnlich als Grundthätigkeiten dem Verstande beilegt, — geschieht nach einem räumlichen Grundschema, trägt die Bewegung als Anschauung in sich; ebenso alles Disponiren der Begriffe, das Unterordnen, Nebenordnen, Ueberordnen.

Also ist die Bewegung in der That sowohl dem Denken als Sein gemeinschaftlich, sie ist das thätige Princip in dem einen wie in dem andern, sie ist in der Vergleichung beider deren letztes Element.

4. Was ist die Bewegung? Sie sei, so heißt es, zusammengesetzt aus Raum und Zeit, ein Product dieser beiden Factoren. Aber Zusammensetzung ist nicht denkbar ohne Bewegung, Factor als erzeugendes Princip ist nicht denkbar ohne Bewegung, die Zeit als das Fließende, der Raum als das Umfassende sind nicht denkbar ohne Bewegung. Will man also die Bewegung erklären als Zusammensetzung von Raum und Zeit, als ihrer Factoren, so setzt man in jedem Ausdruck der Definition die Bewegung voraus, und dieser circulus vitiosus zeigt, daß die Bewegung nicht aus anderem erklärt werden kann, also *einfach* ist und darum *Anschauung*. Sie ist in Rücksicht sowohl des Denkens als des Seins das Grundphänomen, die erste erzeugende Thätigkeit: als That der Imagination der Anfang und die Bedingung alles Denkens, als That der erzeugenden Natur der Ursprung und das Gesetz aller Ausdehnung und Figur. Sie ist das *Erste*; darum giebt es nichts, das gewisser, zuverlässiger wäre als sie; darum darf sie nicht durch den Satz der Identität, als ob ihr dieser vorausginge, beurtheilt werden; darum darf man auch nicht sagen, daß sie diesem Satz widerspreche oder, was dasselbe heißt, daß sie selbst einen Widerspruch in sich trage.

5. Es ist also im Sinn dieses Standpunkts in der Bewegung ein Princip entdeckt, welches sowohl im Denken als im

Sein gleich nothwendig und gleich urſprünglich iſt; es iſt durch dieſes Princip eine Vermittlung oder Gemeinſchaft zwiſchen Denken und Sein dargethan, vermöge deren nicht bloß eine Harmonie beider Seiten ſtattfindet, ſondern der Weg offen ſteht von der einen zur andern. Unter dieſem leitenden Geſichtspunkt nehmen die logiſchen Unterſuchungen ihren Verlauf.

Die Bewegung gelte zunächſt als die urſprüngliche Thätigkeit, welche ſubjectiv und objectiv zugleich iſt. Was folgt daraus? Die Bewegung iſt eine erzeugende, productive Thätigkeit. Was ſie nothwendig erzeugt, iſt ein nothwendiges Bewegungsproduct: im Denken eine nothwendige Anſchauung, im Sein ein nothwendiges Object (Gegenſtand a priori). Dem Denken ſind ſeine Producte zugleich durchſichtig, es begreift was es erzeugt. Seine nothwendigen Bewegungsproducte (Anſchauungen) werden zugleich nothwendige Bewegungsbegriffe, das ſind Begriffe, die aus der conſtructiven Bewegung entſpringen, darum Grundbegriffe alles Denkens, Kategorien ſind, die in allem Seienden gelten müſſen, weil ſie mit dieſem dieſelbe Quelle haben.

Die nothwendigen Bewegungsproducte ſind Raum und Zeit, die Raum- und Zeitgröße: als Anſchauung Figur und Zahl, als Object Geſtalt und Größe. Das Bewegungsproduct als Raum- und Zeitgröße iſt ſtetig und discret: ſtetig, ſofern die erzeugende Thätigkeit ſich ununterbrochen fortſetzt; discret, ſofern dieſe Thätigkeit ſich hemmt, abſetzt, ſich wiederholt. Jedes Bewegungsproduct iſt zugleich Bewegungsgröße (Verhältniß von Raum und Zeit) und als ſolche extenſiv und intenſiv. So ſind Raum und Zeit, Figur und Zahl, continuirliche und discrete, extenſive und intenſive Größe Anſchauungen und Gegenſtände a priori: daraus folgt die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Mathematik als Erkenntniß a priori. Raum und Zeit ſind dem-

nach zugleich reine Anſchauungen und objective Wirklichkeit. Daß ſie beides zugleich ſind, nicht bloß das erſte, wird gegen Kant vertheidigt; daß ſie das erſte ſind, Anſchauungen, ohne welche die Kategorien nicht gedacht und erklärt werden können, gilt gegen Hegel; daß ſie das zweite ſind und objective Realität haben, gilt gegen Herbart.

Nur eines läßt ſich aus der bloßen Bewegung nicht erklären. Die reale Bewegung fordert ein Etwas, das ſich bewegt, ein Subſtrat, das der Bewegung zu Grunde liegt, nicht bloßes Bewegungsproduct ſein kann, alſo als ein empiriſches, in reine Bewegung nicht auflösbares Datum eingeräumt werden muß: die Materie.

6. Das Denken iſt conſtructive Bewegung. Es erkennt ſich als ſolche. Dieſe Reflexion iſt dem Denken nothwendig. Die Begriffe, die aus dieſer Reflexion entſtehen, ſind darum Grundbegriffe, die zum Weſen des Denkens gehören. Sie drücken aus, was das Denken als Anſchauung thut: in dieſer Rückſicht ſind ſie Anſchauungs- oder Bewegungsbegriffe, ebenſo nothwendig in dem Denken, als unmöglich ohne Anſchauung: die Kategorien.

Die (conſtructive) Bewegung iſt eine erzeugende, hervorbringende Thätigkeit d. h. ſie iſt cauſal. Daher der Begriff der wirkenden Cauſalität. Die Bewegung als wirkende Thätigkeit erzeugt ein Product, in dem ſie ihre Thätigkeit hemmt und abſchließend zuſammenfaßt. Sie fixirt ihr Product, das fixirte Bewegungsproduct iſt etwas vorhandenes, ein für ſich beſtehendes Ganzes: ſo entſteht der Begriff Ding oder Subſtanz. Dieſe Subſtanz iſt als Bewegungsproduct Größe (Figur und Zahl, Geſtalt und Größe): ſo entſteht der Begriff Quantität. Das Bewegungsproduct iſt als Subſtanz Träger und Quelle eigenthümlicher Bewegungen, ohne welche das Ding nicht vor-

geſtellt werden kann; dieſe dem Dinge anhaftende und eigenthümliche Cauſalität iſt ſeine Beſchaffenheit: ſo entſteht der Begriff Qualität. Die Bewegungsproducte ſind Größen; die Größen vergleichen ſich untereinander, die extenſive mit der extenſiven, der Grad mit dem Grade, die extenſive mit dem Grade; in dieſer Größenvergleichung wird eine Größe durch die andere beſtimmt oder gemeſſen, die Größenvergleichung iſt Meſſung, Verhältniß der meſſenden Größe zur gemeſſenen: ſo entſteht der Begriff des Maßes oder der Meßbarkeit.

Die Subſtanz oder das Ding war ein fixirtes Bewegungsproduct, in dem die Bewegung abgeſchloſſen erſcheint als in einem für ſich beſtehenden Ganzen. Fixirung iſt Einheit, Bewegung iſt Vielheit; das fixirte Bewegungsproduct alſo beides zugleich, ſowohl eines als vieles. Aus der Bewegung muß ein Product folgen, das Vieles in ſich vereinigt: daher die Mehrheit der Eigenſchaften in dem Dinge, die Mehrheit der Theile in dem Ganzen. So löſt ſich aus dem Begriff der cauſalen Bewegung das vielunterſuchte Problem der Inhärenz. Die Vereinigung des Vielen in Einem (dem fixirten Product der Bewegung), der Eigenſchaften im Dinge, der Theile im Ganzen iſt aus der Art ſeiner Erzeugung ſo einleuchtend und ſelbſtverſtändlich, daß vielmehr das Gegentheil unmöglich und unbegreiflich wäre. Die Eigenſchaften des Dinges, die Theile des Ganzen bedingen ſich gegenſeitig. So entſteht der Begriff der Wechſelwirkung und damit der Begriff der Kraft, der nichts anderes ausdrückt als die wirkſame Wechſelbeziehung.

So folgen aus dem einfachen Princip der Bewegung die Anſchauungen Raum, Zeit, Größe, die Kategorien Cauſalität, Subſtanz, Quantität, Qualität, Maß, Inhärenz, Wechſelwirkung, Kraft. Aus ihrem Urſprung erhellt ihre Objectivität.

Die Grundanſchauung iſt die cauſale Bewegung, der Grundbegriff daher die Kategorie der Cauſalität.

7. Nun iſt die Bewegung nicht bloß die urſprüngliche Thätigkeit im Denken und Sein, ſondern ſie iſt zugleich das gemeinſchaftliche oder vermittelnde Princip beider. Wäre ſie nur das Erſte, ſo wäre ſie bloß Bewegung innerhalb des Denkens und Bewegung innerhalb des Seins, woraus bloß die Uebereinſtimmung zwiſchen Denken und Sein, die urſprüngliche Harmonie beider ſich rechtfertigen würde. Dieſe Harmonie könnte ſtattfinden (wie etwa zwiſchen den leibnitziſchen Monaden) ohne eine wirkliche Gemeinſchaft zwiſchen Denken und Sein.

Die Bewegung *vermittelt* beide. Sie ermöglicht den Uebergang von einem zum andern. Es giebt alſo einen Weg vom Sein zum Denken, von der Sache zum Begriff und ebenſo einen Weg vom Denken zum Sein, vom Begriff zur Sache. Entweder iſt es die Sache, welche den Ausgangspunkt bildet, oder der Begriff. Im erſten Fall iſt der Begriff (die Erkenntniß der Sache) das Letzte, im zweiten iſt der Gedanke das Erſte. Dort iſt es die Sache, der das Denken entſprechen will, hier iſt es der Gedanke, dem die Sache entſprechen ſoll. Dort handelt es ſich um Ergründung der Sache, hier um Verwirklichung des Gedankens. Alſo iſt im erſten Fall die Sache *Erkenntnißgrund*, im zweiten iſt der Gedanke der *zweckthätige Realgrund* (Zweck). In beiden Fällen iſt die Bewegung das thätige Mittelglied: in der Begründung der Sache als nachbildende, in der Verwirklichung des Gedankens als vorbildende Thätigkeit.

Auch der Zweck iſt cauſale Thätigkeit, er iſt die Urſache, welche beſtimmt iſt durch die *vorgeſtellte* Wirkung. Der Begriff der cauſalen Thätigkeit gründet ſich auf die Bewegung: die wirkende Cauſalität (causa efficiens) auf die Richtung *woher*, die zweckthätige Cauſalität (causa finalis) auf die Richtung *wohin*

(wozu). Der Zweck iſt eine beſondere Art der Cauſalität. Der Zweckbegriff (Teleologie) fordert eine beſondere Art der Bewegung, nämlich die Bewegung, welche beſtimmt iſt durch ihr Ziel oder was daſſelbe heißt, die ihre Richtung empfängt durch den Gedanken. Hier entſteht die Kategorie der Zweckmäßigkeit in ihren verſchiedenen Formen und Stufen als mechaniſche, organiſche, äſthetiſche, ethiſche Zweckmäßigkeit („Kategorien aus dem Zweck"): äußerer und innerer Zweck (blinde und bewußte Zweckthätigkeit).

8. Die cauſale Thätigkeit iſt in jedem Fall eine beſtimmte in ihrer Richtung und in ihrem Product; in ihrer Wirkſamkeit iſt ſie poſitiv, in ihrer Beſtimmtheit ausſchließend, unterſchieden von allem Anderen. So entſteht der Begriff der Negation, im Unterſchiede von A der Begriff von Nicht-A. Es giebt drei Arten der Negation: die bloße Verneinung, welche ſagt, was etwas nicht iſt (Nicht-A); die wirkſame Entgegenſetzung, welche ſagt, wodurch etwas aufgehoben wird (das negative A im Verhältniß zum poſitiven); der Mangel in der Sache ſelbſt, welcher ſagt, was der Sache fehlt. Die erſte Art iſt die logiſche Negation, die zweite die reale, die dritte die privative (privatio, στέρησις), ein Widerſpruch, der in der Wirklichkeit nur ſtattfindet, wo etwas nicht iſt oder nicht hat was es ſein oder haben ſollte, d. h. wo es ſeinem Zwecke nicht entſpricht; dieſe Art der Negation iſt der Begriff des Zweckwidrigen, alſo nur möglich in Erſcheinungen, die durch Zwecke beſtimmt ſind.

In jedem Fall iſt die Negation ſecundär, ſie ſetzt als logiſche die beſtimmte Thätigkeit und Erſcheinung, als reale die poſitive, als Mangel den Zweck der Erſcheinung voraus; ſie iſt kein ſelbſtſtändiger, ſondern ein anhängender Begriff, ſie iſt kein Grundbegriff, keine Kategorie; ſie iſt am Poſitiven, aber ſie iſt

nicht selbst positiv, noch weniger productiv. Diese Erklärung der Negation richtet sich besonders gegen Hegel.

9. Alle Erscheinungen sind Erkenntnißobjecte. Als solche werden sie in der Erfahrung wahrgenommen oder angeschaut und durch das Denken begriffen d. h. aus ihrem hervorbringenden Grunde erklärt. Dieser hervorbringende Grund (Sachgrund) ist entweder wirkende Ursache oder Zweckursache (blinder Zweck oder Motiv). Alle Erscheinungen haben mithin eine bestimmte Beziehung zu unserer Auffassung. Sie sind aufgefaßt entweder als gegebene Thatsachen oder als Erscheinungen des thätigen Grundes. In der ersten Beziehung gelten sie als wirklich, in der zweiten als möglich oder nothwendig. So entstehen die *modalen* Kategorien.

Die Erscheinung gilt zunächst als wirkliche, sofern sie erfahren und angeschaut wird. Die Thatsache wird erklärt und erscheint dadurch als begründete Thatsache. Das Gegentheil der begründeten Thatsache ist die *zufällige*. Was ist die begründete? Der Grund, aus dem die Erscheinung hervorgeht, ist der Inbegriff aller zusammengehörigen Bedingungen. Werden alle wirksame Bedingungen in dem Grunde gedacht, so wird die Erscheinung vollständig erklärt: sie gilt als *nothwendig*. Kann sie nicht vollständig, sondern nur zum Theil erklärt werden, sind nur einige Bedingungen zu ihrer Entstehung gegeben, und die anderen werden bloß dazu gedacht, so gilt die Erscheinung nur als *möglich*. Das Gegentheil der Nothwendigkeit ist die Unmöglichkeit. In der Nothwendigkeit ist der Entstehungsgrund ganz da. In der Unmöglichkeit ist der verhindernde Grund ganz da. In der Möglichkeit ist der Entstehungsgrund nur zum Theil da. Die Möglichkeit verhält sich demnach zur Nothwendigkeit, wie der Theil zum Ganzen.

10. Die Erscheinung ist nothwendig, d. h. ihr Dasein ist

vollſtändig begriffen. Alſo iſt im Nothwendigen Begriff und Daſein eines. Nothwendigkeit iſt alſo Einheit von Denken und Sein. Das Nothwendige als der vollſtändige Begriff der Erſcheinung iſt das Allgemeine. Der vollſtändige Begriff erklärt die Erſcheinung in ihrem ganzen Umfange und in ihrer ganzen Entſtehung. Alſo iſt das Nothwendige die umfaſſende und die erzeugende Allgemeinheit: die umfaſſende Allgemeinheit iſt quantitativ (Allheit), die erzeugende qualitativ (real). Das wahrhaft Allgemeine iſt das Urſprüngliche, der hervorbringende Grund als Urſache oder Zweck. Die Folge iſt die nothwendige Entſtehung d. i. das geſetzmäßige Geſchehen als blind wirkendes oder als vom Gedanken durchdrungenes Sein, als phyſiſche oder als zweckmäßige Nothwendigkeit.

Der Begriff iſt die gedachte Erſcheinung. Die Erſcheinung als Anſchauungsobject iſt das einzelne Daſein, die Einzelſubſtanz. Das Denken als erzeugende Thätigkeit iſt allgemein und kann nur Allgemeines hervorbringen. Die gedachte Erſcheinung iſt daher die allgemein gefaßte Subſtanz, der verallgemeinerte Inhalt der Sache d. i. der Begriff nach Umfang und Inhalt.

Der Begriff ſoll dem Dinge entſprechen. Er ſoll vorſtellen, was das Ding thut. Dieſe Vorſtellung iſt nur möglich durch das Urtheil, durch die Unterſcheidung und Verbindung von Subject und Prädicat. Das Urtheil iſt Denkform, Erkenntnißform, das gedachte Gegenbild der wirklichen Erſcheinung, alſo Ausdruck eines realen Verhältniſſes.

11. Das Urtheil bezieht ſich entweder auf den Inhalt oder den Umfang des Begriffs. Die vollſtändige Inhaltsbeſtimmung iſt die Definition, die vollſtändige Umfangsbeſtimmung die Diviſion oder Eintheilung des Begriffs. Es giebt daher zwei Arten des Urtheils: das kategoriſche (Urtheil des Inhalts) und das disjunctive (Urtheil des Umfangs, conjunctives, parti-

tives Urtheil). Das kategoriſche Urtheil, wenn es das Prädicat zugleich begründet, iſt hypothetiſch. Die Begründung geſchieht entweder durch die Urſache oder durch den Zweck. Das hypothetiſche Urtheil iſt demnach ein Urtheil entweder des Grundes oder des Zwecks. In jedem Fall iſt das kategoriſche (hypothetiſche) Urtheil entweder bejahend oder verneinend. In beiden Fällen iſt das Urtheil, je nachdem die Verbindung von Subject und Prädicat vorgeſtellt wird, aſſertoriſch oder problematiſch oder apodiktiſch: aſſertoriſch, wenn die Verbindung bloß wahrgenommen iſt als Factum der Anſchauung; problematiſch, wenn ſie nur theilweiſe begründet iſt; apodiktiſch durch die vollſtändige Begründung. Darum entſpricht dem aſſertoriſchen Urtheil das einzelne, dem problematiſchen das beſondere, dem apodiktiſchen das allgemeine. So reift mit der Modalität zugleich die Quantität des Urtheils; indem jene zur Nothwendigkeit fortſchreitet, erhebt ſich dieſe zur Allgemeinheit.

Das Urtheil fordert vollſtändige Begründung, die nur möglich iſt durch den Zuſammenhang oder die Verkettung der Urtheile. Die Begründung geſchieht durch das Allgemeine. Dieſes iſt entweder quantitativ oder qualitativ, entweder Allheit oder Realgrund (entweder allgemeine Thatſache oder allgemeine Thätigkeit). Nun iſt das Allgemeine entweder das Ziel, welches geſucht, oder das Princip, aus welchem abgeleitet wird. So hat die Begründung der Urtheile vier verſchiedene Arten. Das Allgemeine als Allheit wird geſucht, die allgemeine Thatſache ſoll aus den einzelnen gefunden werden; oder das Allgemeine als Allheit iſt das Princip, aus welchem auf die einzelne Thatſache geſchloſſen wird. Im erſten Fall iſt die Begründung *inductiv*, im zweiten *ſyllogiſtiſch*. Das Allgemeine als Realgrund wird geſucht, der Grund der Erſcheinungen ſoll in den einzelnen Erſcheinungen gefunden werden; oder das Allgemeine

als Realgrund iſt das Princip, aus welchem die Erſcheinungen abgeleitet werden. Im erſten Fall iſt die Begründung *analytiſch*, im zweiten *ſynthetiſch*.

Die Begründung fordert als Denkform den Schluß; die Form des mittelbaren Schluſſes iſt die kategoriſche oder disjunctive, je nachdem der Begriffsinhalt auf den Umfang oder der Umfang auf den Inhalt angewendet wird (Schluß des Inhalts und Umfangs).

Die Begründung iſt vollendet, wenn die Nothwendigkeit der Erſcheinung vollſtändig erklärt iſt; dann iſt die Erſcheinung *bewieſen*. Sie wird vollſtändig erklärt durch die Einſicht in die Unmöglichkeit ihres Gegentheils (der indirecte Beweis); ſie wird vollſtändig und poſitiv erklärt durch die Einſicht in ihre Entſtehung, durch die Ableitung aus ihrem Realgrunde: die *genetiſche* Methode (ſynthetiſche Begründung). Die Dinge werden begründet, indem ſie entwickelt werden; dieſe Entwicklung iſt nur möglich als Einſicht in die Entſtehung der Erſcheinungen d. h. als genetiſche Methode im Unterſchiede von, im Gegenſatze zu der dialektiſchen.

12. Die Erſcheinungen ſtehen in einem durchgängigen Zuſammenhang, ſie bilden ein Ganzes, ſie wollen in dieſer Einheit erkannt ſein. Die Form ihrer Erkenntniß iſt das *Syſtem*. Die ſyſtematiſche Erkenntniß fordert die vollſtändige Ordnung der Erſcheinungen, den Begriff des Allgemeinen, der in ſtufenmäßiger Abfolge die Arten und Unterarten unter ſich begreift, d. i. die Begriffseintheilung; die reale Erkenntniß fordert die Ableitung aus dem hervorbringenden Grunde. Alſo fordert ein reales Syſtem die Entwicklung der Dinge aus ihrem letzten Grunde. Dieſer letzte Grund iſt das Unbedingte oder Abſolute (Gott). Was in den Bedingungen der Erſcheinungen wahr iſt, kann in Gott nicht falſch ſein. Dieſer Satz wird zur Richtſchnur

genommen, um den Gottesbegriff zu entwerfen („das Unbedingte als die verklärte Analogie des Bedingten"). Es giebt in der Welt keine höhere Art erzeugender Thätigkeit als die zweckthätige Cauſalität, als die bewußte Zweckthätigkeit d. i. der Wille in uns. Nach dieſer Analogie muß Gott begriffen werden als unbedingter Wille d. h. als abſolute Perſönlichkeit.

13. Die Erklärung der Dinge aus ihrem Realgrunde iſt Realismus. Die Erklärung aus dem Gedanken oder der Idee iſt Idealismus. Wenn die Idee ſelbſt Realgrund ſein kann, ſo ſchließen ſich dieſe beiden Richtungen nicht mehr aus, ſo laufen ſie einander nicht mehr zuwider. Die Idee iſt Realgrund in der Zweckthätigkeit, denn hier iſt in der hervorbringenden Urſache die Vorſtellung der Wirkung gegenwärtig. Iſt die Welt ein geordnetes Ganzes, ſo kann ihr Realgrund nicht blind, ſondern muß durch die Vorſtellung dieſes Ganzen beſtimmt ſein. Was nur aus dem Ganzen wahrhaft begriffen werden kann, wird aus der Idee begriffen. Ohne die Idee der Welt, die auf den Gottesbegriff hinweiſt, iſt darum ein reales Weltſyſtem weder als Object noch als Erkenntniß möglich. So verhält ſich der Idealismus zum Realismus, wie der Zweck zur wirkenden Urſache; beide ſind erzeugende Thätigkeiten, beide ſind real; der Zweck hebt die wirkenden Urſachen nicht auf, er greift nicht von oben her in ihren nothwendigen Zuſammenhang ein, ſondern vermittelt und verwirklicht ſich durch dieſelben: ſo gilt der Realismus unter der Bedingung des Idealismus.

## §. 66.

## Kritik des vorhergehenden Standpunkts.

Die Unterſuchungen Trendelenburgs nehmen das Erkenntnißproblem im Zuſammenhang mit den Kategorien; ſie gehen

in der Löſung dieſes Problems von einem beſtimmten Princip aus und laſſen ſich in ihrem ganzen Umfange leicht auf dieſes Princip zurückführen. Die logiſchen Erkenntnißformen, Urtheil, Schluß, Methode werden abgeleitet aus der Natur des Begriffs, der die Allgemeinheit der Sache d. h. die Nothwendigkeit zu ſeiner Vorausſetzung hat. Der Begriff der Nothwendigkeit erhellt die modalen Kategorien und wird ſelbſt erhellt durch den Begriff des Grundes, denn die Modalität der Begründung erklärt die Kategorien der Nothwendigkeit, Möglichkeit, u. ſ. f. Der Grund unterſcheidet ſich in Erkenntnißgrund und Realgrund. Der letztere iſt wirkende Urſache und Zweckurſache; dieſe beiden Grundbegriffe (von denen der Zweckbegriff als der endgültige das Primat hat) beherrſchen jeder ein beſtimmtes Syſtem von Kategorien. Die Entſtehung beider Grundbegriffe erklärt ſich aus dem Princip der *Bewegung*. Hier nehmen die logiſchen Unterſuchungen ihren eigenthümlichen Standpunkt. Ihre Aufgabe iſt die genetiſche Erklärung der Kategorien. Ariſtoteles hat in der Bewegung ein Realprincip erkannt. Wenn in der Bewegung zugleich ein *logiſches* Princip dargethan werden kann, ſo laſſen ſich in dieſem Princip Logik und Metaphyſik vereinigen. Auf dieſes Ziel ſind die Unterſuchungen gerichtet.

1. Die erſte Schwierigkeit liegt in der Faſſung des Princips, abgeſehen von ſeinem Inhalt; das Princip iſt bedenklich, ſobald ſeine *Einheit* nicht ſtrenggenommen feſtſteht. Vermöge der Bewegung ſollen Denken und Sein übereinſtimmen. Vermöge der Bewegung ſollen Denken und Sein vermittelt werden. Die Bewegung hat dieſe doppelte Aufgabe und Function. Alſo muß unterſchieden werden: 1) Bewegung innerhalb des Denkens, 2) Bewegung innerhalb des Seins, 3) vermittelnde Bewegung: a) als Uebergang vom Sein zum Denken, b) als

Uebergang vom Denken zum Sein. So ſpaltet ſich das Princip der Bewegung in dieſe vier Arten: 1) die erzeugende Bewegung im Denken, 2) die erzeugende Bewegung im Sein, 3) die nachbildende Bewegung, welche das Sein in das Denken einführt, 4) die vorbildende Bewegung, welche das Denken in das Sein einführt. Wenn in dieſen verſchiedenen Formen die Bewegung nicht genau ein und daſſelbe Princip iſt, ſo fehlt dem Princip die Einheit, ſo haben wir als Princip nicht ein und denſelben Begriff, ſondern verſchiedene Begriffe unter einem und demſelben Wort.

2. Die Bewegung im Sein fordert ein Subſtrat: etwas, das ſich bewegt. Dieſes Subſtrat iſt die *Materie*, von der eingeräumt wird, daß ſie ſich nicht ohne Reſt in reine Bewegung auflöſen laſſe, darum als empiriſches Datum gelten müſſe. Die Bewegung im Sein iſt materielle Bewegung. Sie iſt an ihr Subſtrat gebunden, durch daſſelbe bedingt, alſo nicht ſchlechthin urſprünglich.

Die Bewegung im Denken iſt conſtructive Bewegung d. h. *Anſchauung*. Die Anſchauung iſt nicht materielle Bewegung, ſie iſt auch nicht räumliche Bewegung, ſondern das *Bild* der räumlichen Bewegung. Iſt dieſes im Denken entworfene (conſtruirte) Bild ein Nachbild der materiellen Bewegung, ſo iſt 1) das Vorbild nicht vollſtändig getroffen, denn es fehlt die Materie, ſo iſt 2) die erzeugende Bewegung im Denken von einem Vorbild außer ihr abhängig, alſo nicht urſprünglich. Iſt aber das Bild im Denken ein unabhängiger Entwurf, ſo iſt die Uebereinſtimmung mit der realen Bewegung im Sein fraglich, denn die Bewegung als Anſchauung und die Bewegung als materieller Proceß ſind keineswegs identiſch.

3. Die Bewegung im Denken iſt conſtructive Bewegung = Anſchauung. Wer macht die Conſtruction? Wer macht die

Anſchauung? Offenbar das Denken, da erſt im Denken und vermöge des Denkens die Anſchauung entſteht. Die Bewegung im Denken iſt ohne Subject ebenſowenig möglich, als die Bewegung im Sein ohne Subſtrat. Die Thätigkeit der conſtructiven Bewegung d. h. der Anſchauung iſt bedingt durch das denkende Subject. Alſo iſt die Anſchauung als ſolche nicht urſprünglich. Alſo iſt das Denken von der Anſchauung ſo wenig abhängig, daß vielmehr die Anſchauung erſt durch das Denken erzeugt wird. Alſo muß zufolge dieſer logiſchen Unterſuchungen ſelbſt unterſchieden werden zwiſchen dem Denken, aus welchem die Anſchauung hervorgeht, und dem Denken, welches aus der Anſchauung hervorgeht. Jenes iſt erzeugend, dieſes iſt discurſiv. Bei Schopenhauer iſt das Denken *nur* discurſiv, deshalb gar nicht urſprünglich; bei Trendelenburg giebt es ein urſprüngliches, die Anſchauung erzeugendes Denken. Was iſt dieſe urſprüngliche, erzeugende, von aller Erfahrung unabhängige Denkthätigkeit anders als *reines* Denken? Gleichviel zunächſt, ob das Denken Begriffe oder Anſchauungen, Anſchauungen vor den Begriffen oder Begriffe vor den Anſchauungen erzeugt: ſobald dieſe Erzeugung unabhängig von aller Erfahrung, von allen durch Erfahrung gegebenen Daten ſtattfindet, haben wir *reines* (lediglich aus ſeiner eigenen Quelle ſchöpfendes) Denken.

4. Die Bewegung im Sein iſt bedingt durch Materie, die Bewegung im Denken durch reines Denken. Alſo leuchtet ein, daß die Bewegung in beiden Gebieten 1) keineswegs dieſelbe, 2) keineswegs urſprünglich iſt. Hier finden wir die logiſchen Unterſuchungen in einem doppelten Widerſtreit mit ſich ſelbſt. Sie können nicht halten, was ſie principiell behaupten: die Urſprünglichkeit der Bewegung; und ſie müſſen gelten laſſen, was ſie principiell verneinen: die Möglichkeit des reinen Denkens.

Nachdem die logiſchen Unterſuchungen eine urſprünglich er-

zeugende Denkthätigkeit in dem Act der conſtructiven Bewegung entdeckt haben, beſtreiten ſie durchgängig die Möglichkeit des reinen Denkens und kehren ſich in dieſer Rückſicht beſonders gegen Hegel. Warum beſonders gegen Hegel, da ſo viele Philoſophen vor ihm ſowohl der alten als neueren Zeit in dieſem Punkt daſſelbe gelehrt haben? (ſ. §. 73.) Und warum beſtreiten ſie die Möglichkeit des reinen Denkens? Weil die Kategorien ſämmtlich aus der Anſchauung geſchöpft ſeien. Weil jede Kategorie gebildet ſei im Hinblick auf eine beſtimmte Anſchauung (Bewegung) und das Erzeugen der Begriffe ohne Anſchauung eine Täuſchung ſei, die man ſich und andern dadurch mache, daß die Quelle verborgen gehalten werde, aus welcher die Begriffe fließen.

5. Dagegen gilt zweierlei: 1) Wenn die Begriffe aus der Anſchauung abgeleitet oder durch Reflexion auf die Anſchauung gewonnen werden, ſo müſſen ſie in der Anſchauung enthalten ſein. Anſchauungen ſind Einzelvorſtellungen, discurſive Begriffe ſind Allgemeinvorſtellungen, die das analyſirende Denken von der Anſchauung abſondert; die Einzelvorſtellung iſt das Ganze, die discurſiven Begriffe ſind deſſen Theile. Müſſen nicht dieſe Theile in dem Ganzen enthalten, nicht bloß enthalten, ſondern dergeſtalt in ihm verbunden und verknüpft ſein, daß ſie ein Ganzes, eine in ſich zuſammenhängende Vorſtellung bilden? Ohne dieſe Verknüpfung giebt es keine Einzelvorſtellung, keine Anſchauung. Alſo fordert die Anſchauung ſelbſt als ihre Bedingung eine logiſche Verknüpfung, die ohne Begriffe nicht möglich iſt. Es iſt leicht, aus der Anſchauung die Begriffe und die logiſchen Verhältniſſe hervorgehen zu laſſen, da ſie in der Anſchauung niedergelegt ſind. Zugegeben einmal, daß in der bewußten Entwicklung der Begriffe die Anſchauung ein Medium bilde, ſo iſt es mindeſtens eine ebenſo große Täuſchung, die Begriffe lediglich aus der Anſchauung hervorgehen zu laſſen, als zu meinen, daß ſie mit der

Anſchauung gar nichts gemein haben. Es iſt eine Täuſchung zu meinen, die Anſchauung ſpringe wie die Minerva aus dem Haupte des Zeus. 2) Aus welcher Anſchauung wollen die logiſchen Unterſuchungen die Kategorien herleiten? Aus einer Anſchauung, welche das Denken erzeugt urſprünglich und unabhängig von aller Erfahrung. Alſo werden die Begriffe aus einer Anſchauung erzeugt, welche das Denken lediglich aus ſich ſelbſt erzeugt. Sie werden erzeugt aus einer (urſprünglichen) Erzeugung des Denkens. Alſo iſt ihr Erzeugtwerden aus dem reinen Denken in der That keine Täuſchung. Es könnte höchſtens fraglich ſein, ob dieſe Erzeugung der Begriffe aus dem reinen Denken unmittelbar oder mittelbar ſtattfindet, in keinem Falle aber würde das Medium, wodurch ſie ſtattfindet, außerhalb des reinen Denkens liegen, in keinem Fall alſo eine Inſtanz gegen daſſelbe ſein dürfen.

Ich nehme aus den logiſchen Unterſuchungen ſelbſt eines ihrer erſten und einleuchtendſten Beiſpiele. Der Begriff der Cauſalität (wirkende Urſache) ſoll nur gedacht werden können vermöge einer Anſchauung, dieſe Anſchauung ſei die erzeugende Bewegung, die Richtung woher. Was iſt erzeugende Bewegung? Die Bewegung als erzeugende Thätigkeit d. h. die Bewegung als wirkende Urſache. Jetzt hat es freilich keine Noth, aus der Bewegung als wirkender Urſache den Begriff der wirkenden Urſache zu gewinnen. Das heißt, die Urſache aus der Urſache ableiten. Entweder alſo iſt damit nichts bewieſen oder es iſt etwas anderes bewieſen, als die logiſchen Unterſuchungen wollen. Iſt die erzeugende Bewegung nichts als Anſchauung, ſo iſt auch die Erzeugung d. h. die Cauſalthätigkeit bloß Anſchauung. Iſt aber die Cauſalität ein Begriff, wie die logiſchen Unterſuchungen wollen, ſo iſt die erzeugende oder urſächliche Bewegung als Anſchauung ohne jenen Begriff nicht möglich. Laſſen wir aus die-

der Anschauung den Begriff der Erzeugung weg, so sehe ich nicht mehr, wie wir vermöge der Anschauung den Begriff der Causalität erhalten. Es bleibt nichts übrig als die Richtung woher, d. i. die Vorstellung einer Bewegung, die von einem Punkte ausgehend fortschreitet — in welcher Richtung? Das Woher sagt über die folgende Richtung nichts. Zahllose Richtungen sind möglich. Die Richtung woher hat in ihrer Folge zahllose Möglichkeiten. Die Causalität aber ist der Begriff einer nothwendigen Folge. Nun sehe ich nicht, wie aus einer Anschauung, die in der Richtung woher zahllose Möglichkeiten folgen läßt, ein Begriff abgeleitet werden soll, der eine nothwendige Folge verlangt. Ist aber die Richtung woher mit einer nothwendigen Folge verbunden, so ist die Anschauung durch bestimmte Bedingungen eingeschränkt, welche selbst den Begriff der Causalität zu ihrer Voraussetzung haben.

6. Aus der erzeugenden Bewegung folgt einleuchtend genug der Begriff der (wirkenden) Ursache. Er folgt aus der erzeugenden Bewegung, nicht sofern sie Bewegung, sondern sofern sie Erzeugung (d. h. wirkende Ursache) ist. Aber es gefällt den logischen Untersuchungen, nachdem sie den Begriff der Ursache aus der erzeugenden Bewegung dargethan haben, zu thun, als ob sie ihn bloß aus der Bewegung hergeleitet hätten. Nicht als ob diese Täuschung geflissentlich wäre. Denn die logischen Untersuchungen sehen in der Bewegung als solcher eine erzeugende Thätigkeit. Hier bemerke ich einen Grundirrthum. Die Bewegung als solche erzeugt nichts, sie ist vielmehr selbst erzeugt. Wenn durch die Bewegung etwas bewirkt wird z. B. eine bestimmte Größe, so ist das Erzeugende nicht die Bewegung als Ursache, sondern die Ursache der Bewegung. Ich construire eine Figur. Diese Figur ist meine Construction. Diese Construction ist eine bestimmte constructive Bewegung. Ist nun die construc-

tive Bewegung die Urſache dieſer beſtimmten anſchauenden Bewegung? Ich, der ich dieſe Conſtruction machte, bin die Urſache. Was die logiſchen Unterſuchungen als Urſache ſetzen, iſt in der That Wirkung. Sie ſelbſt erklären die anſchauende Bewegung als eine erzeugende That des Denkens d. h. als eine That, wodurch das Denken etwas erzeugt, nämlich die Anſchauung. Dann wird das Denken auf die Seite geſchoben und die erzeugende That des Denkens gilt nun mit einemmale als die urſprüngliche erzeugende Thätigkeit der Bewegung. Das iſt ein offenbares quid pro quo. Die Bewegung, noch eben aus dem Denken entſprungen, drängt ſich an die Stelle des Denkens und thut, als ob ſie mit dem Denken vollkommen identiſch oder gar deſſen Bedingung wäre *). In der That ſind die logiſchen Unterſuchungen auf den Schein dieſer Identität angelegt, ſie laſſen gern das Denken bis zum Verſchwinden in die Bewegung untertauchen, daß man es gar nicht mehr ſieht, und nur, wenn die Noth groß wird, kommt „der alte Meiſter" zum Vorſchein, dem am Ende, damit er die Bewegung regiere, mit dem Begriffe des Zwecks die Zügel anvertraut werden. Ohne Anſchauung (Bewegung) kommt das reine Denken nicht von der Stelle: das iſt eine Lieblingswendung der logiſchen Unterſuchungen. Und ohne Denken hat die Bewegung (Anſchauung) weder Urſache noch Richtung noch Ziel, d. h. ſie iſt ohne Denken unmöglich.

7. Trendelenburg macht es mit der Bewegung, wie Scho-

*) So bezeichnen die logiſchen Unterſuchungen die Bewegung als „die urſprüngliche That des Denkens" An einer ſpäteren Stelle wird geſagt: die Bewegung ſei „als That der Imagination Anfang und Bedingung alles Denkens". Hier ſieht man die Schwankung. Bald iſt das Denken die Bedingung der Bewegung, bald umgekehrt die Bewegung die Bedingung des Denkens. S. Log. Unterſ. Th. I. S. 166, 317 (Nr. 23).

penhauer mit der Cauſalität. Beide Begriffe rechtfertigen ſich als Anſchauungen, die allem Denken und Erkennen zu Grunde liegen. Daher ſind ſie erhaben über alle Widerſprüche, die etwa das ſecundäre Denken darin finden ſollte. In dem Begriffe der Bewegung ſind Widerſprüche enthalten, die ſich natürlich von hier aus auch allen Bewegungsbegriffen (Kategorien) mittheilen. Dieſe Widerſprüche und Probleme brauchen nicht gelöſt zu werden, weil ſie ſämmtlich aus der Bewegung gerechtfertigt ſind. Die Bewegung ſelbſt iſt für ihren Widerſpruch unverantwortlich, denn ſie iſt urſprünglich. Sie widerſpricht dem Satze der Identität. Aber dieſer Satz hat eine ſecundäre Geltung, die mit der primären der Bewegung nicht ſtreiten darf. Daher iſt die Bewegung dem Satze der Identität nicht untergeordnet und daher nichts ſchuldig. So wird das Problem auf die Seite gebracht. Nun aber iſt die Bewegung keineswegs in dem Sinne urſprünglich, in welchem die logiſchen Unterſuchungen dieſe Urſprünglichkeit behaupten möchten, ſo wenig ſie dieſelbe feſthalten können. Alſo läßt ſich das Problem der in der Bewegung und den Bewegungsbegriffen enthaltenen Widerſprüche nicht ſo einfach beſeitigen. Es erhebt ſich in voller Kraft. Damit werden alle Kategorien Denkprobleme, die einer Unterſuchung und Auflöſung bedürfen.

8. Die Urſprünglichkeit der Bewegung erlaubt den logiſchen Unterſuchungen, das alte Problem dieſes Begriffs zu ignoriren. Damit gewährt ſie eine große Erleichterung. Indeſſen fordert ſie dafür eine ſchwierige Aufgabe. Iſt nämlich die Bewegung urſprünglich, ſo dürfen Raum und Zeit nicht als ihre Bedingungen, ſondern nur als ihre erſten Producte gelten, ſie ſind nicht die Elemente, ſondern die Momente der Bewegung. Es muß alſo gezeigt werden, daß die Bewegung Raum und Zeit erzeugt; im Denken als ſubjective Anſchauung, im Sein als objective Realität. Daß die Worterklärung von Raum und

Zeit Bewegungsbegriffe braucht, kann für die Sache nichts beweiſen, namentlich wenn man der Bewegung zu Liebe den Raum als „das Umfaſſende“ und die Zeit als „das Fließende“ erklärt. Ebenſo gut könnte man ſagen, die Erklärung von Raum und Zeit braucht Zeitwörter, die als ſolche die Zeit vorausſetzen. Ebenſo gut gilt auf der andern Seite, daß auch die Bewegung nicht erklärt werden kann ohne Raum und Zeit.

Jede begrenzte Raumgröße iſt ein Raumtheil, nur möglich im ganzen Raum, der alſo nothwendig unbegrenzt iſt. Wie ſoll der unbegrenzte Raum, als Realität genommen, ein Product ſein, welches die Bewegung erzeugt? Er könnte nur erzeugt werden durch eine endloſe Bewegung, die kein Product zu Stande bringt. Daſſelbe gilt von der Zeit.

Die Bewegung iſt erzeugende Thätigkeit zugleich im Denken und im Sein; ſie iſt zugleich ideal und real, conſtructiv und materiell. Darum ſind auch Raum und Zeit als nothwendige und erſte Bewegungsproducte beides zugleich: reine Anſchauungen in uns und Realitäten außer uns, unabhängig von unſerer Anſchauung.

9. Hier richten ſich die logiſchen Unterſuchungen gegen Kant, deſſen transſcendentale Aeſthetik ſie zugleich widerlegen und ergänzen wollen. Kant habe bewieſen, daß Raum und Zeit ſubjective Anſchauungen ſeien; er habe nicht bewieſen, daß ſie nicht auch objective Realität haben können. Er habe kaum an die Möglichkeit gedacht, daß ſie beides zugleich ſeien. Er habe dieſe Möglichkeit in ſeiner Beweisführung ſchlechthin überſehen. Zu dieſem Irrthum der transſcendentalen Aeſthetik habe Descartes den erſten Grund gelegt, als er in ſeiner Metaphyſik den Raum nicht als Product ſondern als urſprüngliche Bedingung der Bewegung genommen wiſſen wollte.

Aber in der Lehre vom Raum bilden Descartes und Kant

die vollkommenſten Gegenſätze. Der Raum iſt bei dem einen, was er bei dem andern gar nicht iſt: bei Descartes nur objectiv (materiell), bei Kant *nur* ſubjectiv (Anſchauung).

Die Möglichkeit, daß der Raum auch objectiv ſei, d. h. eine von der Anſchauung unabhängige Realität haben könne, ſollte Kant überſehen haben? In ſeiner letzten vorkritiſchen Schrift vom erſten Grunde des Unterſchiedes der Gegenden im Raum hat er den Raum als urſprüngliche Anſchauung und zugleich als urſprüngliche Realität behauptet. Dieſe Vorſtellungsweiſe alſo war dem Geiſte Kants keineswegs fremd, und ſie liegt überhaupt nah genug um ihr bald zu begegnen.

In der Vernunftkritik aber konnte die Möglichkeit einer objectiven Realität des Raumes unabhängig von der Anſchauung nicht bewieſen, auch die Möglichkeit eines ſolchen Beweiſes nicht überſehen werden, da hier vielmehr die Unmöglichkeit einer ſolchen (transſcendentalen) Realität des Raums bewieſen wurde. Dieſen Beweis wollen die logiſchen Unterſuchungen vermiſſen. In der That iſt er geführt. Denn es wurde bewieſen, daß Raum und Zeit 1) nicht abgeleitete Vorſtellungen ſeien, ſondern urſprüngliche, 2) daß dieſe urſprüngliche Vorſtellungen nicht Begriffe ſeien, ſondern Anſchauungen, 3) daß dieſe urſprüngliche Anſchauungen *bloße* Anſchauungen, daß der Raum kein Ding an ſich ſei d. h. nichts unabhängig von der Anſchauung. Denn geſetzt, er ſei unabhängig von der Anſchauung etwas an ſich, ſo könnte dieſer Raum uns nur durch Erfahrung gegeben, ſo müßte er ein Erfahrungsobject und die mathematiſchen Einſichten Erfahrungsurtheile ſein, die als ſolche weder allgemein noch nothwendig ſein könnten. Wäre der Raum etwas Reales an ſich, ſo würde daraus die Unmöglichkeit der Mathematik folgen.

Dieſen Beweis durften die logiſchen Unterſuchungen beſtreiten, aber ſie durften nicht ſagen, daß er fehle, denn es würde

dann in der Kritik nicht weniger fehlen als *Alles*, worauf ſie ſich gründet. Alles Andere wußte Kant ſchon vor ſeiner Kritik: er wußte, daß Raum und Zeit Anſchauungen, urſprüngliche Anſchauungen ſeien; daß ſie *bloße* Anſchauungen ſeien, dieſe Einſicht allein macht die Kritik zu dem was ſie iſt.

Die logiſchen Unterſuchungen bejahen die ſubjective Beſchaffenheit von Raum und Zeit, ohne die objective zu verneinen. Sie ſeien reine Anſchauungen und zugleich davon unabhängige Realitäten. Beides ſchließe ſich nicht gegenſeitig aus. Die Mathematik werde dadurch ſo wenig aufgehoben, daß ſie vielmehr erſt dadurch als anwendbare, objective Wiſſenſchaft ermöglicht werde. Die Bewegung erzeuge im Denken den Raum als Anſchauung und zugleich im Sein den Raum als Realität. Es giebt alſo einen Raum im Denken und einen Raum in der Wirklichkeit. Beide ſind in ihrer Erzeugung von einander unabhängig, beide ſind in ihrem Weſen einander gleich. So exiſtirt der Raum gleichſam in zwei Exemplaren, einmal in uns und einmal außer uns. In Wahrheit giebt es nur *einen* Raum. Wenn der von unſerer Anſchauung unabhängige Raum der reale oder wirkliche iſt, ſo kann die Anſchauung in uns nur als der gedachte Raum d. h. als ein *Bild* des Raumes gelten, als deſſen ſubjectives Gegenbild. In der That gehen die logiſchen Unterſuchungen in dieſe Vorſtellung ein. Sie bezeichnen ſelbſt die conſtructive Bewegung als das Bild der räumlichen Bewegung. Freilich ſollte die conſtructive Bewegung als urſprüngliche, erzeugende Thätigkeit kein *Bild*, ſondern Original ſein. Noch weniger ſollte ſie ein Bild der *räumlichen* Bewegung ſein, da ſie ſelbſt ja erſt den Raum als Anſchauung erzeugt; was der conſtructiven Bewegung entſpricht im Gebiete des Seins iſt die Bewegung als erzeugende That der Natur. Dieſe Bewegung ſollte nicht

räumliche Bewegung genannt werden, da sie ja selbst erst den Raum als Realität erzeugt.

Aber die Natur der Sache ist mächtiger als die Begriffe, die ihr Zwang anthun, und bringt diese unvermerkt in Widerstreit mit sich selbst. Es giebt nicht zwei Originalräume. Wenn es vom Raum zwei Exemplare giebt, so ist eines davon sicherlich aus zweiter Hand. Der Raum als Anschauung ist ein *Bild* des Raums. Der Raum als Realität ist das Original. Also ist die Anschauung das *Abbild* dieses Originals, nur möglich unter der Voraussetzung des letzteren, also nicht möglich als ursprüngliche Anschauung. Dieses Abbild ist nur möglich durch Perception des gegebenen Raums. Diese Perception ist nur möglich durch Erfahrung und Wahrnehmung. So wird aus dem Raum als Realität (Originalraum) ein Erfahrungsobject, und aus dem Raum als Anschauung (Bild des Raums) eine sinnliche Vorstellung. Wo bleibt jetzt die Ursprünglichkeit auf beiden Seiten? Der Raum als Anschauung hat sie völlig verloren. Der Raum als Realität hat sie wenigstens für uns verloren, da wir ihn wahrnehmen müssen, um ihn abbilden zu können. Wo bleibt noch die Möglichkeit der reinen Mathematik? Und wie ist eine Wahrnehmung des Raums möglich, die nicht selbst den Raum als Bedingung voraussetzt?

Die logischen Untersuchungen halten sich zwar von diesen Folgerungen soweit als möglich entfernt, aber sie können denselben nicht entgehen, denn sie haben selbst schon den Weg betreten, der zu diesem Ende führt. Sie bejahen den Raum als reine Anschauung und zugleich als ursprüngliche Realität. Sie wollen auf diese Weise die kantische Lehre ergänzen, die ihnen einseitig scheint. Aber durch diese Ergänzung wird in der That mit der zweiten Hand wieder genommen, was mit der ersten gegeben war. Wenn man das Feuer durch Wasser ergänzt, so löscht man es

aus. Jene beiden Vorſtellungsweiſen ſchließen ſich in der That aus und verneinen ſich gegenſeitig. Iſt der Raum eine urſprüngliche (reine) Anſchauung, ſo iſt dieſe Anſchauung kein Bild, ſondern das Original, ſie iſt der Raum ſelbſt, und da der Raum nur einer ſein kann, da es nicht zwei Originalräume giebt, ſo iſt ſie der einzige Raum, ſo iſt der Raum in der That bloße Anſchauung, er iſt als ſolche die Grundlage und Form aller Anſchauungsobjecte, d. h. der geſammten Sinnenwelt, die erſt vermöge der Anſchauung eine objective Welt wird. So wenig wird die objective Geltung des Raums durch ſeinen Charakter als bloße Anſchauung beeinträchtigt, daß ſie vielmehr erſt dadurch erklärt wird: die einzig mögliche Objectivität, die es überhaupt giebt. Wenn alſo aus Raum und Zeit als bloßer Anſchauung die Apriorität der Mathematik ſich rechtfertigt, ſo wird aus demſelben Grunde die objective Geltung der Mathematik ſo wenig beeinträchtigt oder in Frage geſtellt, daß ſie vielmehr erſt dadurch erklärt und geſichert wird. Dieſe Geltung von Raum und Zeit in Rückſicht aller Erſcheinungen nannte Kant deren empiriſche Realität. Darf man noch ſagen, daß er die objective Geltung dieſer Anſchauungen überſehen habe, die einzig mögliche, die ſie haben können? Die logiſchen Unterſuchungen behaupten, um kantiſch zu reden, die transſcendentale Realität von Raum und Zeit, d. h. daß ſie unabhängig von aller Anſchauung Objecte an ſich ſind. Auch dieſe Vorſtellungsweiſe hat Kant ſo wenig überſehen, daß er vielmehr ihre Unmöglichkeit von allen Seiten dargethan und erleuchtet hat, direct und indirect, und nicht bloß in der transſcendentalen Aeſthetik. Aus dieſer Vorſtellungsweiſe fließen die Antinomien, die unmöglichen Weltbegriffe. Darum erklärt Kant ausdrücklich die Antinomien für einen indirecten Beweis der transſcendentalen Aeſthetik: ſie beweiſen, daß Raum und Zeit bloße Anſchauungen ſein müſſen, weil ſie unmöglich

Objecte an sich sein können. Und ebenso läßt er die Möglichkeit der Freiheit, worauf seine Sittenlehre beruht, für die transscendentale Aesthetik zeugen und umgekehrt diese für jene. Wäre die Zeit nicht bloße Anschauung, bloße Erscheinungsform, wäre sie Realität an sich, so gäbe es nichts von der Zeit Unabhängiges, so wäre alles durchaus zeitlicher Natur d. h. bedingt durch das Vorhergehende, also durchaus bedingt, so wäre jede Art der Freiheit unmöglich. Und ebenso läßt Kant die unendliche Theilbarkeit der Materie für die transscendentale Aesthetik zeugen. Wäre die Materie ein Ding an sich, so müßte die unendliche Menge ihrer Theile gegeben sein, diese Theile müßten an sich vorhanden sein, dann wäre der Widerspruch unlösbar und die Materie unmöglich. Die Freiheit beweist, daß die Zeit bloße Erscheinungsform (Anschauung) ist. Die Materie beweist dasselbe vom Raum. Wie also konnten die logischen Untersuchungen die Beweise, daß Raum und Zeit bloße Anschauungen seien, in der kantischen Kritik vermissen, als ob sie hier gar nicht vorhanden wären? Sie sind vorhanden in der transscendentalen Aesthetik, in der Widerlegung der rationalen Kosmologie, in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, in der Kritik der praktischen Vernunft. In der That diese Beweise erleuchten das ganze kritische Lehrgebäude.

Und auch die Einsicht findet sich schon in der kantischen Kritik, daß keine Anschauung (auch nicht die einfachste der geraden Linie) zu Stande kommt ohne denkende Vernunftthätigkeit, in letzter Instanz ohne reine Begriffe. Diese Bedeutung und Function der Kategorien einleuchtend zu machen, gab Kant die Deduction der reinen Verstandesbegriffe. Er hätte deutlicher sagen sollen, daß die reinen Anschauungen, die er ja selbst als Vernunftanschauungen erklärte, Intellectualanschauungen seien. Hat er doch selbst bewiesen, daß die Succession als Anschauung oder

Erfahrungsobject nur möglich ſei durch den Begriff der Cauſalität, daß überhaupt Anſchauungen ohne Begriffe blind ſeien!

10. Endlich noch einen Einwand gegen das Ganze. Wenn die Bewegung iſt, was im Grunde die logiſchen Unterſuchungen wollen, Bedingung und Princip alles Erkennens: wo bleibt unter dieſem Geſichtspunkt die Möglichkeit der logiſchen Unterſuchungen ſelbſt? Aus welcher Bewegung ſoll ich mir dieſe Einſicht deutlich machen, daß die Bewegung Erkenntnißprincip iſt, dieſe Erkenntnißtheorie? Und dieſe Einſicht iſt doch die Summe der logiſchen Unterſuchungen. Wenn alles Erkennen ſich in der That auf Bewegung gründet, ſo muß auch dieſe Erkenntniß, deren Gegenſtand das Erkennen und die Bewegung ſelbſt iſt, auf Bewegung oder auf eine Art der Bewegung gegründet ſein. Welches alſo iſt die Bewegung, unter welche die logiſchen Unterſuchungen ſich ſelbſt ſtellen? Sie unterſcheiden die erzeugende Bewegung (als Anſchauung und materiellen Proceß) und die vermittelnde Bewegung (als nachbildende und vorbildende). Aber die Selbſterkenntniß oder die Erkenntnißtheorie wird durch die erſte nicht erzeugt und durch die andere nicht vermittelt. Dieſe Erkenntniß alſo iſt in keinem Fall eine Provinz der Bewegung. Wäre die Bewegung in der That das Princip und die urſprüngliche Bedingung der Erkenntniß, ſo könnte ſie nie deren Object ſein, ſo wäre gerade die Erkenntniß nicht möglich, mit welcher die logiſchen Unterſuchungen beſchäftigt ſind. Dieſe Unterſuchungen ſelbſt, indem ſie erklären, wie aus der Bewegung die Erkenntniß entſteht, ſind in dieſer Einſicht von keiner Bewegung abhängig. Entweder alſo iſt eine ſolche Erkenntniß, wie die logiſchen Unterſuchungen ſein wollen, unmöglich, oder die Bewegung iſt nicht Erkenntnißprincip, denn das Erkenntnißprincip muß unter allen Umſtänden ein ſolches ſein, aus dem nicht bloß das Erkennen, ſondern auch die Einſicht in das Erkennen, die Möglichkeit einer

Erkenntnißtheorie, erklärt und gerechtfertigt werden kann. Ein Princip der Dinge, aus welchem die Erkenntniß der Dinge d. h. die Einsicht in dieses Princip nicht erklärt werden kann, ist allemal dogmatisch. Und ein Erkenntnißprincip, aus welchem die Einsicht in das Erkennen d. h. die Erkenntnißtheorie sich nicht rechtfertigen läßt, leidet an demselben Mangel.

11. Unsere Kritik faßt sich in folgende Punkte zusammen. Das Bewegungsprincip ist nicht einmüthig, denn es zerfällt in so viele Arten, die nur in dem Worte Bewegung übereinstimmen, aber nicht aus einer Quelle entspringen, auch nicht entspringen können. Dieses Princip ist auch nicht ursprünglich, weder als erzeugende noch weniger als vermittelnde Thätigkeit. Die Bewegung als Anschauung ist keine Instanz gegen das reine Denken. Das Verhältniß der Bewegung zum Denken wird so bestimmt, daß die gegebenen Bestimmungen sich gegenseitig aufheben. Denn die Bewegung soll die erzeugende That des Denkens und zugleich eine Bedingung alles Denkens sein. Sie soll die Bedingung alles Denkens sein und doch im Denken stattfinden. In der Bewegung selbst ist ein Problem (Widerspruch) enthalten. Dieses Problem ist nicht gelöst. Es wird nicht dadurch gelöst, daß man es an die Spitze stellt und zum Princip macht. Da aber die Bewegung nicht ursprünglich ist, so ist jener Grund nicht einmal vorhanden, der die Natur der Bewegung selbstverständlich machen soll, so wenig er es vermöchte, selbst wenn die Ursprünglichkeit der Bewegung außer Zweifel wäre. Die Bewegung ist kein erzeugendes Princip. Wenn sie es wäre, so könnte sie nie Raum und Zeit erzeugen. Wenn Raum und Zeit Realitäten an sich wären, so könnten sie nie reine oder ursprüngliche Anschauungen sein. Die kantischen Beweise gegen die erste Annahme werden von den logischen Untersuchungen vermißt, unbegreiflich mit welchem Rechte.

Wenn die Bewegung ein erzeugendes Princip wäre, was sie nicht ist, so würde sie doch nie das Erkennen erzeugen, also niemals Erkenntnißprincip sein. Selbst wenn sie ein Erkenntnißprincip wäre, so würde sie doch nie die Erkenntniß ermöglichen, welche die logischen Untersuchungen bezwecken: die Erkenntniß, die sich selbst zum Object hat. Die Bewegung ist kein Princip, noch weniger Erkenntnißprincip, noch weniger erkenntnißtheoretisches Princip.

Diese hier vorgebrachten Einwürfe sind bei weitem nicht alle, die ich den logischen Untersuchungen zu machen habe, sondern nur die ersten und hauptsächlichsten. Ich habe mich bei diesem Standpunkte so ausführlich verweilt, weil er wie kaum ein anderer in der jüngsten Zeit das Verdienst hat, die wichtigste Frage der Philosophie von neuem auf die Tagesordnung gebracht und die Lösung in einem Wege versucht zu haben, der die Mängel der Vorgänger vermeiden wollte. Dieser Weg war zu prüfen, bevor wir den unsrigen ergreifen.

## Dritter Abſchnitt.

## Die Methode der Logik.

### §. 67.

### Der Standpunkt zur Löſung der Aufgabe.

Die Löſung des Erkenntnißproblems, welches das logiſch-metaphyſiſche iſt, fordert den Standpunkt der Identität von Denken und Sein; denn ein Sein, das vom Denken völlig unabhängig iſt und eine beziehungsloſe Poſition für ſich ausmacht, kann dem Denken nie einleuchten und iſt als ſolches undenkbar. Dies gilt gegen Herbart. (S. §. 62. Nr. 5.) Und zwar wird eine ſolche Identität von Denken und Sein gefordert, welche die Urſprünglichkeit des Denkens nicht aufhebt; denn ſobald das Denken in die Reihe des Bedingten eintritt oder nichts weiter ſein ſoll als diſcurſives Denken, iſt durch daſſelbe eine metaphyſiſche Erkenntniß unmöglich. Und wie ſoll eine ſolche Erkenntniß ohne Denken möglich ſein? Dies gilt gegen Schopenhauer. (S. §. 64. Nr. 5.) Die Identität wird aufgehoben, wenn man das Sein als Realität an ſich dem Denken gegenüberſtellt; die Urſprünglichkeit des Denkens wird aufgehoben, wenn man das Denken mit der Anſchauung (Bewegung) identificirt oder durch dieſe bedingt. Dies gilt gegen Trendelenburg, der zwar dem Sein gegenüber die Urſprünglichkeit des Denkens bejaht, und in der

Bewegung die Identität beider sucht, aber im Grunde das Verhältniß des Seins zum Denken ähnlich wie Herbart und das Verhältniß des Denkens zur Anschauung ähnlich wie Schopenhauer auffaßt.

1. Was ist ursprüngliches Denken? Das Denken erscheint zunächst bedingt durch die empirische Anschauung, durch die concreten, sinnlichen Vorstellungen. In dieser Abhängigkeit ist es discursiv, vergleichend, verallgemeinernd, mit einem Wort abstractes Denken, welches selbstverständlich das ursprüngliche Denken nicht ist.

Aber die empirischen Anschauungen selbst sind bedingt durch Grundanschauungen und diese sind bedingt durch Grundbegriffe, die nicht möglich sind ohne ein erzeugendes Denken. Wäre das Denken nicht erzeugend, so könnte es nie discursiv werden. Wenn das Denken nicht die Anschauung erzeugte, so könnte es sich nie aus der Anschauung wiedererzeugen. Wenn nicht aus dem Denken die Anschauung hervorginge, so könnte aus der Anschauung niemals das Denken hervorgehen. Das Denken, welches der Anschauung zu Grunde liegt, ist erzeugend; das Denken, welches der Anschauung folgt, ist discursiv.

2. Das discursive Denken ist daher das durch die Anschauung vermittelte Resultat des erzeugenden Denkens. Daher die Grundbegriffe, welche das erzeugende Denken bildet, wieder zum Vorschein kommen in dem discursiven Denken, welches sie nicht bildet, sondern entdeckt, indem es die Anschauung auflöst und analysirt; das discursive Denken entdeckt diese Begriffe als in der Anschauung enthalten. Es ist deshalb eine selbstverständliche Sache, daß im Hintergrunde des discursiven Denkens die Anschauung liegt und darum die Entwicklung der Kategorien vermöge der Abstraction begleitet. Begriffe vermöge der Abstraction entwickeln heißt soviel als sie aus der Anschauung ent-

dieſen. Natürlich iſt in dieſer Entwicklung die Anſchauung das nothwendige Subſtrat. Damit iſt nur bewieſen, daß die Anſchauung die Kategorien in ſich enthält, aber keineswegs bewieſen, daß ſie aus der Anſchauung entſpringen.

3. Hier bemerke ich im Rückblick auf die vorhergehenden Standpunkte zwei Grundirrthümer, die dadurch entſtehen, daß aus einer richtigen Thatſache ein falſcher Schluß gemacht wird. Es iſt richtig, daß im discurſiven Denken durch fortgeſetzte Abſtraction die Begriffe (Kategorien) zum Vorſchein kommen; daraus folgt nicht, daß ſie durch discurſives Denken (Abſtraction) entſtehen oder erzeugt werden: in dieſem Irrthum befindet ſich Schopenhauer. Es iſt richtig, daß vermöge des discurſiven Denkens die Begriffe (Kategorien) aus der Anſchauung geſchöpft werden; daraus folgt nicht, daß ſie aus der Anſchauung entſpringen: in dieſem Irrthum bewegt ſich Trendelenburg.

Den richtigen Thatſachen ſtelle ich zur Ergänzung folgende Thatſachen gegenüber: 1) Wenn das discurſive Denken vermöge der Abſtraction die Begriffe darſtellt, ſo iſt es dieſe Thätigkeit nicht, welche die Begriffe erzeugt oder bildet. Vielmehr ſetzt jede angebliche Erzeugung dieſer Art die Begriffe voraus, und zwar in jedem Fall. 2) Wenn die Begriffe in der Anſchauung enthalten ſind, ſo ſind ſie nicht durch die Anſchauung erzeugt, denn a) die Anſchauung als ſolche kann überhaupt keine Begriffe erzeugen, und b) ſie kann ſelbſt als eine geordnete Vorſtellung, die ſie iſt, ohne Begriffe nicht zu Stande kommen.

Den falſchen Schlüſſen ſtelle ich daher folgende Schlüſſe als nothwendig gebotene entgegen: 1) die Begriffe (Kategorien) fordern eine erzeugende Thätigkeit, die ſie bildet; 2) dieſe erzeugende Thätigkeit muß eine denkende ſein, da nur dieſe vermögend iſt, Begriffe zu machen: alſo fordern die Kategorien ein

erzeugendes Denken, ohne welches ſie nicht ſein können. (Vgl. Abſchnitt I. §. 6.)

Daher kommt jene Erfahrung, in die jeder einſtimmen wird, daß die Begriffe, die wir durch Abſtraction vorſtellen, uns nicht als etwas Neues erſcheinen, das jetzt erſt entſteht, ſondern als etwas Bekanntes, das wir ſofort wiedererkennen und bejahen. Hier gilt die tiefſinnige Lehre Platos von der Anamneſis. Dieſe Erfahrung hat auch die Lehre von den angeborenen Ideen veranlaßt, die, richtig genommen, das Problem enthält, die urſprünglichen Data in urſprüngliche Productionen aufzulöſen, d. h. die Grundbegriffe, die nur denkend erzeugt ſein können, denkend wiederzuerzeugen. Dieſer bewußte Erzeugungsproceß iſt die Aufgabe, die vor uns liegt. Wie wird ſie gelöſt?

## §. 68.

## Der Weg der Löſung.

Wie wird die Aufgabe der Logik gelöſt? Wie werden die Kategorien erzeugt? Wie wird die Intelligenz in ihren Grundbegriffen erkannt? Wir verſtehen hier unter der Intelligenz die Vernunft als das erzeugende Denken, welches dem anſchauenden Denken zu Grunde liegt. Unſere Aufgabe erſtreckt ſich daher von dem erzeugenden Denken bis zum anſchauenden Denken. Wo dieſes beginnt, endet die Aufgabe der Logik. Daher auch die Grundanſchauungen, wie Raum und Zeit, nicht ſelbſt in die Logik gehören, wohl aber die Grundbegriffe vorausſetzen. Man nennt die Anſchauung den vollkommen beſtimmten Begriff. Alſo muß die Erzeugung des Begriffs vollendet ſein, um die Anſchauung zu ermöglichen. Man ſchaut auch nur ſo viel an, als man denkt, und zwar in jedem Falle.

1. Wie wird das erzeugende Denken erkannt? Offenbar kann es nur durch sich selbst und nur in seinen Erzeugungen erkannt werden. Jede dieser Erzeugungen ist ein nothwendiger Gedanke, ein Vernunftbegriff, eine Handlung der Intelligenz, worin das Wesen derselben sich ausspricht und bestimmt. Jede dieser Handlungen ist durch die Natur der Intelligenz geboten, sie ist darum nothwendig, sie geschieht daher zunächst unwillkürlich, wie von selbst, d. h. ohne Reflexion. Sobald aber das Denken seinen Erzeugungsproceß erkennen will, muß es auf sich selbst reflectiren, es muß sich diesen Erzeugungsproceß der Begriffe mit Bewußtsein vorstellen d. h. es muß seine Grundbegriffe in ihrem nothwendigen Zusammenhang durchdenken. Worin besteht dieser nothwendige Zusammenhang?

2. Der Erzeugungsproceß der Begriffe ist, wie jeder Erzeugungsproceß, eine fortschreitende Bildung, deren Formen immer ausdrucksvoller und bestimmter werden, und zwar erzeugen sich diese Bestimmungen (keine für sich, sondern) jede aus der vorhergehenden, in der sie vorgebildet und angelegt ist. So ist auch das Denken in der Erzeugung der Begriffe ein solcher Proceß fortschreitender und zunehmender Bildung, in welcher jeder Begriff eine nothwendige Denkform und zugleich ein nothwendiges *Denkproblem* ausmacht, das zu seiner Auflösung einen neuen und höheren Begriff fordert. So lange diese Erzeugung reflexionslos vor sich geht, ist sie gleichsam ein logischer Naturproceß, behaftet mit allen Mängeln und Zufälligkeiten einer natürlichen Entwicklung. So erscheint die Bildung der Begriffe in der beginnenden Geistesthätigkeit des Menschen, nicht ihrer selbst mächtig, nicht in einem ununterbrochenen und durchsichtigen Zusammenhang, nicht methodisch, darum nicht weniger ursprünglich. Unsere Aufgabe ist die bewußte Erzeugung der Begriffe, welche das Denken nothwendig bildet: die bewußte

Einſicht in dieſe Probleme und ihre Löſung. Erſt dadurch d. h. durch die Logik als Wiſſenſchaft kommt Methode und Ordnung in die Bildung der Begriffe, ſowie durch die Mathematik als Wiſſenſchaft Methode und Ordnung in die Bildung der Größen.

3. Wir nennen den Erzeugungs- oder Bildungsproceß der Grundbegriffe, dieſe fortſchreitende Bildung und Auflöſung der Denkprobleme, Entwicklung. Wir nennen das erzeugende Denken, weil es der Anſchauung und Erfahrung zu Grunde liegt, das urſprüngliche oder reine Denken. Alſo handelt es ſich hier um die Entwicklung der Begriffe oder, da dieſe die nothwendigen Beſtimmungen des Denkens ſind, um die Entwicklung des Denkens, des reinen Denkens, und da das Denken als urſprüngliche Selbſtthätigkeit nur ſich ſelbſt entwickeln kann, um die Selbſtentwicklung des reinen Denkens. Im Grunde iſt dieſe letzte Beſtimmung ſelbſtverſtändlich, denn jede Entwicklung iſt, richtig verſtanden, Selbſtentwicklung.

Hier erheben ſich zwei Fragen, welche die Methodenlehre zu beantworten hat: 1) Was iſt Entwicklung? 2) Was iſt reines Denken?

## §. 69.

## Begriff der Entwicklung.

Jede Entwicklung iſt eine Reihe verſchiedener, zuſammengehöriger Bildungsformen. Dieſe Formen ſind einander nicht nebengeordnet als ſo viele Subjecte, deren jedes von dem andern unabhängig iſt, ſondern dieſe Bildungsformen gehören demſelben Subjecte an und gehen aus dieſem in geordneter Reihenfolge hervor. Worin beſteht dieſe Ordnung?

1. Die geſammte Reihenfolge iſt gleich einem und demſel-

den Subject. Jedes Glied folgt nicht bloß auf das nächstvorhergehende, sondern aus demselben, ist also durch alle vorhergehende Glieder bedingt und vermittelt. Die Glieder verhalten sich demnach als Grade oder Stufen. Entwicklung ist daher Stufenreihe. Stufen verhalten sich als höhere und niedere, die höhere geht aus der niederen hervor, dieser Hervorgang ist ein Fortschritt. Entwicklung ist daher fortschreitende Stufenreihe. Was ist Stufenfolge?

2. Wenn die höhere Stufe aus der niederen hervorgehen soll, so muß sie in dieser bereits der Möglichkeit nach enthalten sein. Dasselbe Subject erscheint in seinem ganzen Umfange in jedem Entwicklungsgrade, aber was in der niederen Stufe erst angelegt und noch gleichsam verhüllt und unbestimmt war, das erscheint auf der höheren hervorgebracht und in bestimmten Formen entfaltet. Entwicklung ist Entfaltung. Was in der niederen Stufe noch implicite vorhanden war, das ist auf der höheren explicite dargestellt. Derselbe Inhalt in beiden: dort in der Form der Involution, hier in der Form der Evolution. Entwicklung ist daher fortschreitende Entfaltung (Verwirklichung) der Anlage. Was ist Anlage?

3. Ohne Anlage keine Entwicklung. Wo Anlage ist, da ist Entwicklung. Die Einsicht in die Natur der Anlage ist die Einsicht in das Wesen der Entwicklung. Anlage ist Disposition zu etwas: der Trieb, etwas zu werden, was man noch nicht ist. Jede Anlage ist ein Zustand, der einen anderen höheren aus sich hervortreibt, also ein Triebzustand (Werdezustand). In diesem Triebzustande ist dasselbe Subject doppelt gesetzt: als das was es ist und zugleich als das was es noch nicht ist, aber seiner Natur nach sein kann und will, also vermöge seines Strebens ist. Mithin kommen in diesem Zustande demselben Subjecte entgegengesetzte Bestimmungen zugleich zu, es ist mit sich

uneins: es iſt nicht mehr, was es noch iſt, und es iſt noch nicht was es ſchon iſt. Es iſt der Widerſpruch zwiſchen Trieb und Zuſtand, zwiſchen dem factiſchen und dynamiſchen Daſein, zwiſchen der actuellen und potentiellen Beſtimmung.

4. Anlage iſt demnach Widerſpruch. In jeder Anlage iſt die höhere und niedere Daſeinsform zugleich in demſelben Subjecte gegeben: jene als Trieb, dieſe als Zuſtand. Ohne dieſen Widerſpruch giebt es keine Entwicklung. Die Entwicklung als Entfaltung der Anlage iſt demnach der Proceß, der die inneren Widerſprüche des Subjects hervortreibt und löſt: die fortſchreitende Erzeugung und Löſung dieſer inneren Widerſprüche.

Daß die Anlage Widerſpruch iſt, bezeugt jedem die eigene Erfahrung. Sobald man einer Anlage inne wird, fühlt man ſich doppelt; man hat das peinlich-kraftvolle Gefühl, zu ſein, was man noch nicht iſt, und nicht zu ſein, was unſere innere Natur ſein will, alſo ihrem innerſten Streben nach iſt. Dieſes Gefühl iſt jene „inquiétude poussante“, von der Leibnitz redet. So ſehr ſtreitet man mit der Erfahrung, wenn man die Widerſprüche in der Natur der Dinge leugnet! Jede Lebensepoche, die einen Durchbruch ankündigt, iſt widerſpruchsvoll, jeder Zuſtand, in dem wir von einer Aufgabe erfüllt ſind, die wir noch nicht gelöſt haben.

Zuſatz 1. Hegel hat die Entwicklung „Dialektik oder dialektiſchen Proceß“, die Methode der Entwicklung „dialektiſche Methode“ genannt. Dieſe Bezeichnung hat mancherlei Mißverſtändniſſe veranlaßt, weil das Wort in ſeinem gewöhnlichen Verſtande genommen, mehr dem ſophiſtiſchen Verfahren ähnlich ſieht als der Natur der Dinge und der Erkenntniß. Der Vergleichungspunkt zwiſchen Entwicklung und Dialektik liegt darin, daß es ſich in beiden um Widerſprüche handelt, die zu Tage gefördert werden und gelöſt ſein wollen. In der gewöhnlichen Dialektik ſind es die Wi-

derſprüche der menſchlichen Meinungen, die im Geſpräch hervor
ten; in der wiſſenſchaftlichen Dialektik, die Hegel im Sinn l
ſind es die Widerſprüche in der Natur der Begriffe und Dinge,
ren Erzeugung und Löſung dem Begriff der Entwicklung gle
kömmt. In dieſem Sinn iſt die dialektiſche Methode keine Er
dung Hegels. Vielmehr war es Fichte, der dieſe Methode vor
bildet hat. (S. §. 56. Zuſatz).

Zuſatz 2. Der Typus der Entwicklung iſt das Stufen
hältniß. Wie verhält ſich die niedere Stufe zur höheren und
gekehrt?

1. Die niedere Stufe iſt nicht mehr gegenwärtig, ſobald
höhere eintritt; ſie iſt durch dieſe verneint. Zugleich iſt ſie gen
den, was ſie ſein wollte; ſie hat erreicht, wonach ſie ſtrebte: ſi
in der höheren Stufe, die aus ihr hervorgegangen, erhöht. E
darum iſt ſie zugleich in der höheren erhalten. Um mit einem W
dieſes dreifache Verhältniß zu bezeichnen: die niedere Stufe i
der höheren „aufgehoben". Sie iſt nicht mehr ein ſelbſtändi
Product, ſie iſt nur noch ein mitwirkender Factor in der höheren St
ein Moment der Entwicklung. Die niedere Stufe iſt in der h
ren, wie der typiſch gewordene Ausdruck lautet, „aufgeho
nes Moment".

2. Die höhere Stufe iſt die Vollendung der niederen. W
auf dieſer angeſtrebt wurde, iſt hier Wirklichkeit geworden; w
dort gewollt wurde, iſt hier bewährt. Daher die höhere Stufe „
Wahrheit der niederen".

## §. 70.

## Entwicklungsgrundbegriffe. Die Entwicklung als Identitätsprincip.

Wenn wir den Begriff der Entwicklung analyſiren und
ſeine Elemente auflöſen, ſo ergeben ſich die Grundbegriffe
Entwicklung.

1. Entwicklung iſt Proceß, alſo ein Geſchehen, eine Veränderung, ein Werden. Was in der Entwicklung geſchieht, iſt bedingt durch alles Vorhergehende. Entwicklung iſt alſo ein nothwendiges Geſchehen. Dieſes nothwendige Geſchehen iſt in jedem Momente der Entwicklung bedingt durch das Vorhergehende als ſeine Urſache, durch das Folgende (die höheren Stufen) als ſein Ziel. In der erſten Rückſicht iſt jeder Entwicklungsact Wirkung, in der zweiten Rückſicht iſt jeder Entwicklungact Mittel. Alſo iſt die Entwicklung in jedem Momente ſowohl urſächlich als zweckmäßig bedingt. Nichts geſchieht hier ohne Urſache, nichts ohne Zweck. Die geſammte Entwicklungsreihe bildet ſowohl einen Cauſalzuſammenhang als Finalzuſammenhang; das bewegende Princip der Entwicklung iſt ſowohl wirkende Urſache als Endurſache; der Begriff der Entwicklung fordert ſowohl den Begriff der Cauſalität als den der Teleologie.

Der letzte Grund aller Entwicklung iſt das Subject, das ſeine Anlage verwirklicht; der letzte Zweck aller Entwicklung iſt die Verwirklichung alles deſſen, was im Subject als Anlage enthalten iſt. Alſo fällt Grund und Zweck der Entwicklung in denſelben Punkt. Daſſelbe Subject iſt ſowohl der Grund, aus dem hier alles folgt, als der Zweck, zu dem hier alles geſchieht, ſowohl das ariſtoteliſche ὅθεν ἡ κίνησις als das οὗ ἕνεκα.

2. Iſt aber Grund und Zweck der Entwicklung daſſelbe Subject, ſo iſt die Entwicklung nichts Anderes als ſelbſtthätige Entfaltung, Selbſtverwirklichung d. h. Selbſtzweck. Zweck iſt, was geſchehen ſoll: das Ziel, welches erſtrebt wird. Im Unterſchiede von dem gegebenen Daſein, von dem thatſächlichen Zuſtande iſt der Zweck ideal. Ein Zweck, der nur ideal iſt, der nicht ſich ſelbſt verwirklicht, ſondern höchſtens verwirklicht wird, iſt eine bloße Vorſtellung. Im Unterſchiede von der bloßen Vor-

stellung ist der Selbstzweck Idee, weil er die Nothwendigkeit der Selbstverwirklichung in sich trägt.

3. Es geschieht in der reinen Entwicklung nichts, wovon nicht das Subject selbst den alleinigen Grund und selbst den alleinigen Zweck ausmacht. Mithin schließt die Entwicklung jeden Zwang aus; man kann nicht entwickelt werden, sondern nur sich selbst entwickeln: Entwicklung ist daher Freiheit. Aber in der Entwicklung kann nur das verwirklicht werden, was in dem Wesen des Subjects begründet ist, also nicht alles Beliebige; die Entwicklung ist kein willkürliches Geschehen: Entwicklung ist daher Nothwendigkeit. Sie ist Freiheit ohne Willkür, Nothwendigkeit ohne Zwang. In seiner Entwicklung ist das Subject in seinem selbsteigenen Element, welches nicht ebenso gut ein anderes sein kann, d. h. diese seine Entwicklung ist zugleich frei und nothwendig.

4. So ist in dem Begriff der Entwicklung der Gegensatz aufgelöst von Causalität und Teleologie (causa efficiens und causa finalis), von Idee und Wirklichkeit, von Nothwendigkeit und Freiheit. Als die Einheit dieser Gegensätze ist der Begriff der Entwicklung ein wirkliches Identitätsprincip.

## §. 71.

## Die Entwicklung als Universalprincip. Die geschichtlichen Universalsysteme.

Entgegengesetzte Begriffe sind einseitig und in dieser Einseitigkeit beschränkt. Das Princip der Entwicklung, weil es die Gegensätze versöhnt, ist universell. Ebenso sind es die philosophischen Systeme, die sich auf dieses Princip gründen. In solchen Systemen lösen sich die Grundfragen der Philosophie, deren

jedes Zeitalter die ſeinige hat, verſöhnen ſich die entgegengeſetzten Richtungen, welche die großen Probleme der Philoſophie aufmachen. Jedes philoſophiſche Zeitalter hat ſich in einem ſolchen Univerſalſyſtem vollendet, jedes hat die Aufgabe gehabt, einen Gegenſatz aufzulöſen, es hat ihn aufgelöſt jedesmal durch den Begriff der Entwicklung.

1. Die griechiſche Philoſophie hatte die Aufgabe, den Gegenſatz von Stoff und Form auszugleichen, das Problem zu löſen: wie formt ſich der Stoff? wie entſtehen die Dinge? wie entſteht die Erkenntniß? Sie hat dieſe Aufgabe gelöſt in dem ariſtoteliſchen Univerſalſyſtem, welches die Form als Entwicklung des Stoffs, die Welt als Stufenreich von Entelechien d. h. als Entwicklung der Dinge, die Erkenntniß als Entwicklung der Begriffe auffaßt und erklärt. Dieſes Syſtem iſt durchgängig Entwicklungsſyſtem.

2. Die ſcholaſtiſche Philoſophie wollte den Gegenſatz von Glauben und Wiſſen aufheben, das Reich der Natur und das Reich der Gnade in einem Syſtem vereinigen. Dieſe Vereinigung, wie ſie dem kirchlichen Geiſte entſpricht, iſt eine Frucht der ariſtoteliſchen Scholaſtik, der Grundgedanke der thomiſtiſchen Theologie, die nichts anderes iſt als ein Entwicklungsſyſtem im Geiſte des Mittelalters.

3. Die vorkantiſch-naturaliſtiſche (dogmatiſche) Philoſophie hat den Gegenſatz von Denken und Ausdehnung zu ihrem Ausgangspunkt, zu ihrem Problem. Wie verhält ſich das Denken zur Ausdehnung, die Seele zum Körper, die vorſtellende Kraft zur bewegenden? Dieſe Frage löſt die leibnitziſche Philoſophie durch den Begriff der Entwicklung, durch die Monadenlehre, welche jedes Weſen als Individualität, jede Individualität als Entwicklung, die Welt als ein continuirliches Stufen-

reich von Entelechien vorstellt. Diese Philosophie ist durchgängig Entwicklungssystem, zugleich ist sie als solches ein Universalsystem, das sich zu den Gegensätzen der Welt und Philosophie überall versöhnend, ausgleichend, „harmonistisch" verhält und verhalten will.

4. Das Hauptproblem der Philosophie seit Kant ist der Gegensatz von Geist und Natur, Freiheit und Nothwendigkeit. Eben diesen Gegensatz will die Identitätsphilosophie, in welcher Form sie auch auftritt, durch den Begriff der Entwicklung auflösen. Die Identitätssysteme sind sämmtlich Entwicklungssysteme.

Zusatz. 1. Der Gegensatz von Form und Stoff im Sinne der aristotelischen Philosophie kommt dem Gegensatz gleich von Dynamis und Energie, Ursache und Zweck, Causalität und Teleologie. Der Gegensatz von Denken und Ausdehnung im Sinne der vorkantischen Philosophie kommt dem Gegensatz gleich des Idealen und Realen. Der Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit im Sinne Kants fällt zusammen mit dem Gegensatz zwischen Ding an sich und Erscheinung, praktischer und theoretischer Vernunft, intelligibler und empirischer Welt.

Zusatz 2. Das sittliche und wissenschaftliche Bewußtsein der Gegenwart stimmen in einer sehr bemerkenswerthen Weise darin überein, daß sie die Entwicklung zu ihrem Princip und ihrer Forderung machen. Auf so vielen Gebieten sowohl der Wissenschaft als des Lebens handelt es sich schon anerkanntermeise um nichts höheres als die Durchführung dieses Princips. Die Erziehung weiß seit Pestalozzi, daß sie im Gegensatz gegen alle Geistesdressur und mechanische Abrichtung ihre wahre Aufgabe nur lösen kann, wenn sie in jeder Rücksicht die selbstthätige Entwicklung des Individuums bezweckt und leitet. Auf den verschiedenen Gebieten des öffentlichen Lebens werden die Bedingungen begehrt und eingerichtet, unter denen die gesell-

ſchaftlichen Intereſſen jeder Art ſich ungehindert und frei entwickeln können. Ein natürlicher Widerſpruch erhebt ſich gegen alles, das die Selbſtentwicklung aufhebt oder hemmt. Sie will auf keinem Gebiet unterdrückt, ebenſo wenig forcirt oder künſtlich und gewaltſam beſchleunigt werden. Wahre Aufklärung iſt Entwicklung, Erziehung, ſelbſtthätige Bildung. Jede Aufklärung, die von der Entwicklung d. h. von der vorhandenen Bildungsſtufe abſieht, iſt Aufklärerei. Die befohlene Aufklärung iſt vielleicht beſſer gemeint, aber nicht weniger despotiſch, als die verbotene. Leſſing hielt es mit der ächten Aufklärung und war einer ihrer größten Führer, er war zugleich ein abgeſagter Gegner aller Aufklärerei. Ebenſo Kant. Beide waren auch in dieſem Punkte kritiſch. Deshalb hat Leſſing Joſeph II. getadelt wegen ſeiner künſtlichen Aufklärungsexperimente, und aus demſelben Grunde hat Kant Friedrich den Großen gelobt, weil dieſer das Princip hatte, die Geiſter gewähren zu laſſen *). Die heutige Zeit verhält ſich zur menſchlichen Freiheit anders, als die dogmatiſche Aufklärung und der Philanthropismus des vorigen Jahrhunderts. Uns gilt die Freiheit als eine Frucht der Entwicklung und nur als eine ſolche, während ſie in der dogmatiſchen Aufklärungszeit als ein glückliches Geſchenk angeſehen wurde, das einem Volke zu guter Stunde eingeſcheert werden könne durch einen menſchenfreundlichen Fürſten. — Selbſt die Poeſie der letzten großen Zeit läßt ſich durch dieſes Princip erleuchten. Der Menſch in ſeiner Entwicklung bildet das unerſchöpfliche Thema, welches die größten Dichter dieſer Zeit erfüllt und beſchäftigt hat. Das Ziel der menſchlichen Entwicklung iſt die harmoniſche Vollendung des Individuums; das bewegende Princip iſt das gewaltige von dem großen Zweck erfüllte Streben: die Probleme ſind die Widerſprüche, die das menſchliche Gemüth einnehmen und mit dämoniſcher Macht beherr-

*) Fr. H. Jacobi: Etwas das Leſſing geſagt hat. Kant: Abhandlung. Was iſt Aufklärung?

ſchen. Dieſe verſchiedenen Seiten der Menſchenentwicklung finden wir als hervortretende Grundzüge wieder in der Menſchendarſtellung der Göthe, Schiller, Byron.

## §. 72.

## Die Entwicklung als wiſſenſchaftliche Methode.

Unter der wiſſenſchaftlichen Methode verſtehen wir den beſtimmten und geordneten Weg, welchen das Denken nimmt zur Erkenntniß eines Objects, zur Löſung einer Aufgabe. Die zu löſende Aufgabe beſtimmt die wegweiſende Richtung. Wenn zu einer gegebenen Thatſache die Bedingungen gefunden werden ſollen, aus denen ſie folgt, ſo muß die wiſſenſchaftliche Unterſuchung von den Erſcheinungen zu den Urſachen emporſteigen durch eine fortſchreitende Analyſis im Wege der Induction. Soll umgekehrt aus den entdeckten Bedingungen die Thatſache abgeleitet und dargeſtellt werden, ſo muß die wiſſenſchaftliche Unterſuchung von den Urſachen zu den Erſcheinungen herabſteigen durch eine fortſchreitende Syntheſis im Wege der Deduction.

Soll nun ein Object erkannt werden, das vermöge ſeiner Natur eine Entwicklung bildet, ſo wird in dieſem Fall die Erkenntnißaufgabe nur dadurch gelöſt werden können, daß die denkende Unterſuchung auf dieſen Entwicklungsproceß eingeht und denſelben aus dem Begriff der Sache wiedererzeugt. Entwicklung der Sache läßt ſich nur erkennen durch Entwicklung des Begriffs der Sache. Hier alſo fordert die Erkenntniß zur Löſung ihrer Aufgabe Begriffsentwicklung d. h. Entwicklung als wiſſenſchaftliche Methode.

1. Die Entwicklung, die in einem gegebenen Objecte erſcheint, geſchieht in der Zeit. Entwicklung in der Zeit iſt Ge-

ſchichte. Die chronologiſche Ordnung bildet den Leitfaden und die Richtſchnur zur Geſchichtserkenntniß. Die Einſicht in die geſchichtlichen Thatſachen (Zeitfolge der Begebenheiten), wie ſie geſchehen ſind, iſt eine Aufgabe, die nur gelöſt werden kann durch die hiſtoriſche Methode ſowohl der Forſchung als der Darſtellung. Dieſe Methode erſtreckt ſich ſoweit als die zeitliche Entwicklung erkennbar iſt und ihre Objecte erkennbar macht.

2. Dieſe Methode geht zurück bis zu dem Zeitpunkt, wo die geſchichtliche Entwicklung beginnt. Sie nimmt das Object auf in ſeinem Umfange, in ſeinem zeitlichen Urſprunge; ſie zeigt, wie es entſtanden iſt, läßt daſſelbe gleichſam vor unſern Augen aus ſeinen zeitlichen Bedingungen wieder entſtehen und verfolgt von hier aus die Metamorphoſen, die das Object im Laufe der Zeit erfährt. Die Entwicklung in der Zeit iſt Geſchichte; die Entſtehung in der Zeit iſt Geneſis. Die geſchichtliche Entwicklung will hiſtoriſch, der zeitliche Urſprung des Objects genetiſch erkannt ſein. Nun iſt die geſchichtliche Entwicklung ein ſtetiger Bildungsproceß, in dem die Veränderung, alſo auch das Entſtehen (relativ genommen) nicht aufhört. Darum iſt die hiſtoriſche Methode durchgängig genetiſch. Ihre Richtſchnur iſt die genealogiſche Ordnung des Geſchehens.

3. Indeſſen iſt die genetiſche Methode als ſolche nicht im Stande ihr Object vollkommen zu durchdringen. Vielmehr ſteht die Erkenntniß der Entwicklung unter einer Bedingung, ohne welche kein Entwicklungsproceß gedacht werden kann, und welche ſelbſt durch die Mittel der bloß genetiſchen Methode nicht erkennbar iſt. Um in dem zeitlichen Geſchehen eine Entwicklung, in dem zeitlichen Urſprung den Anfang einer Entwicklung zu erkennen muß man wiſſen was in dieſen Erſcheinungen ſich hervorbringen will, man muß das Subject kennen, das der ge-

sammten Entwicklung als erzeugende Ursache und innerer Zweck zu Grunde liegt: d. i. das treibende Princip der Entwicklung, ihren Endzweck oder ihre Idee, diesen „λόγος σπερματικός", der im innersten Wesen der Sache als Wille zur Entwicklung enthalten und angelegt ist. Dieser innere, die ganze Entwicklung treibende und beherrschende Zweck fällt weder mit dem zeitlichen Anfange seiner Erscheinung noch mit einer einzelnen Begebenheit seiner geschichtlichen Ausbildung zusammen: er ist der genetischen Methode als solcher unzugänglich und unerreichbar. Hier ist die in der Natur der genetischen Methode gelegene Schranke, welche deutlich zeigt, daß sich die Entwicklung als Object und die genetische Methode als Erkenntniß desselben nicht decken.

Der innere zur Erscheinung drängende Zweck bildet den wahren Ursprung der Entwicklung. In ihm entdecken sich die inneren Widersprüche, welche die Entwicklung treiben. Jetzt erst wird die Entwicklung als solche erkennbar. Die Erkenntniß der Entwicklung aus diesem ihrem wahren Ursprunge ist die philosophische Erkenntniß der Entwicklung oder die philosophische Entwicklungsmethode.

4. Die philosophische Methode der Entwicklung ist der genetischen (historischen) Methode nicht entgegengesetzt, sie ist umfassender und tiefer als diese, sie begreift mehr und dringt in den Kern der Sache; für sie ist der Anfang nur die erste Erscheinungsform des Objects, nicht der Grund und das Wesen desselben. Daher schließt sie die genetische Methode nicht aus, sondern ein. Ohne philosophische Einsicht kann die genetische Methode nur das zeitliche Geschehen, aber nicht in demselben den innern Zweck begreifen, der die Entwicklung ausmacht; ohne genetische Methode kann die philosophische nicht dem geschichtlichen Gange, den die Entwicklung in der That nimmt,

vorgekommen. Sie wird zur künstlichen Construction, die an den unterschiedenen [illegible] der Menschheit als so vielen gegebenen Zuständen [illegible]. Die genetische Methode kann die philosophische nie ersetzen. Die philosophische Methode wird die genetische nur dann nicht bedürfen, wenn es sich um eine Entwicklung handelt, die keine Zeitfolge ist, d. h. um eine rein logische Entwicklung. (S. § 74.)

5. Der Werth und die Bedeutung einer Erscheinung läßt sich nur beurtheilen durch den inneren Zweck, der das Wesen der Erscheinung ausmacht. Wo der Zweck fehlt oder die Einsicht in denselben, ist die Werthschätzung unmöglich. Nur unter diesem Gesichtspunkt läßt sich in der Erscheinung das treibende Princip, der innere Widerspruch erkennen, läßt sich das Zufällige von dem Nothwendigen, das Aechte von dem Unächten unterscheiden. Diese Unterscheidung ist die kritische Einsicht. Hier zeigt sich der Unterschied der philosophischen Entwicklungsmethode von der genetischen. Die philosophische Methode ist kritisch, was die genetische, als solche genommen, nicht ist. Wenn sie es ist, ist sie es nur vermöge der philosophischen Einsicht.

6. Es giebt eine ächte, die Sache treffende Kritik und eine unächte, die der Sache äußerlich bleibt. Beide beurtheilen den Werth der Sache, beide brauchen ein Beurtheilungsmaß, das sie aus dem Zweck schöpfen, mit dem sie die Sache vergleichen. Die ächte Kritik vergleicht die Sache mit deren eigenem, innerem Zweck; die unächte vergleicht sie mit einem fremden, der das Wesen der Sache nicht trifft. Man kann daher jene auch die objective Kritik, diese die willkürlich subjective nennen. Die wissenschaftliche Bedeutung ist nur bei der ersten. Da nun in der philosophischen Entwicklung der innere Zweck der Sache die Richtschnur der Methode bildet, so leuchtet ein, daß diese Me-

thode nicht bloß der genetischen gegenüber die kritische ist, sondern unter allen Arten der Kritik die **methodische Kritik** ausmacht, weil sie die Sache nicht von außen beurtheilt, sondern durch ihren innern Zweck gleichsam sich selbst beurtheilen läßt. Die sachgemäße Entwicklung ist zugleich die sachgemäße Kritik.

7. Die Entwicklung der Begriffe ist darum zugleich die **Kritik** der Begriffe. Die Einsicht in die Entwicklung der Kategorien enthält zugleich die Einsicht in den Werth jeder Kategorie. **Diese** philosophische Entwicklung der reinen Begriffe, welche zugleich deren Kritik ist, bildet die eigentliche Aufgabe und Methode unserer Wissenschaft. Das Denken ist früher, als die Logik. Der Gebrauch der Kategorien (also auch deren Erzeugung) ist früher, als die Einsicht in ihren Werth und in ihre Probleme. **Was** in der Logik zum erstenmale geschieht, ist die **bewußte** sich selbst durchsichtige Entwicklung der reinen Begriffe oder, da **diese** die nothwendigen Denkfunctionen sind, die bewußte Entwicklung des reinen Denkens selbst. Aehnlich verfährt die Mathematik. Was die Anschauung unwillkürlich construirt hat vor aller mathematischen Einsicht wird durch die letztere zu einer bewußten Construction, zu einer Aufgabe, die eine methodische Lösung und deshalb eine methodische Wissenschaft fordert.

Es bleibt zur Lösung unserer Aufgabe noch die Frage übrig: was ist reines Denken?

Zusatz. Unsre Methode ist die Begriffsentwicklung, die der formalen Logik ist die Begriffseintheilung. Die Unterschiede der Entwicklung sind Stufen, die der Eintheilung sind Arten. Stufen bilden Uebergänge, Arten schließen sich gegenseitig aus. Die Eintheilung fordert Nebenordnung und Unterordnung, die Entwicklung fordert Continuität. Dort wird eingetheilt, hier macht sich die Eintheilung von selbst. Zugleich leuchtet ein, daß auch in diesem

Punkte die formale Logik auf die unſrige hinweiſt, denn die Eintheilung verhält ſich zur Entwicklung nicht etwa wie eine Methode zur andern, ſondern wie der Entwurf zur Ausführung. Die vollendete Eintheilung iſt Entwicklung. Denn die vollſtändige Eintheilung darf keine Zwiſchenart überſpringen, und wenn ſie den Weg von der Gattung durch die Art zur Unterart durch alle Mittelarten ohne Sprung zurücklegt, ſo bildet ſie eine ſtetig fortſchreitende Spezification des Begriffs, ſie iſt nicht mehr Eintheilung, ſondern Gliederung, wie Plato ſie wollte (vgl. §. 21 Nr. 5), d. h. Entwicklung. Die Eintheilung vollendet ſich in einer continuirlichen Stufenfolge der Begriffe. Auch Kant fordert zur Vollſtändigkeit der ſyſtematiſchen Eintheilung außer dem Princip der Homogeneität, welches die oberſte Gattung d. h. die höchſte Einheit der Erſcheinungen ſucht, und dem Princip der Spezification, welches die größte Mannigfaltigkeit der Arten verlangt, das Princip der Affinität oder Continuität d. h. das ſtufenartige Wachsthum der Verſchiedenheit, wodurch die Eintheilung die Form der Entwicklung annimmt *).

## §. 73.

## Das reine Denken.

Gegen das reine Denken ſind von den verſchiedenſten Seiten her eine Menge Einwürfe gemacht worden, die ſowohl die Möglichkeit als die Fähigkeit deſſelben in Anſpruch nehmen und beſtreiten. Zuletzt hat man das reine Denken für eine Fiction der neuſten Philoſophie erklärt, für eine Selbſttäuſchung, welche aufzuhellen und zu vernichten die erſte Pflicht der Kritik ſei. Es gebe kein reines Denken; vielmehr ſei alles Denken durchgängig

*) Kritik d. r. Vernunft. transſc. Dial. Anhang 3. Vgl. meine Geſch. der neueren Philoſophie Bd. III. Zweites Buch S. 554—56.

bedingt. Wodurch es bedingt sei, darüber streiten die Ansichten. Die Einen machen es abhängig von der Empfindung, die Andern von der Anschauung, entweder von der empirischen oder von einer ursprünglichen Anschauung, welche selbst soviel ist als eine reine. Alle diese Einwürfe sind so lange scheinbar, als man sich die vorgebrachten Bedingungen des Denkens als ursprüngliche gefallen läßt und nicht weiter frägt: woher die Empfindung? woher die empirische Anschauung? woher die ursprüngliche?

1. Diese Einwürfe nehmen zu ihrer Zielscheibe mit Vorliebe die hegel'sche Philosophie, als ob diese zum erstenmale die Fiction des reinen Denkens gemacht habe, als ob das reine Denken eine besondere Erfindung dieser Philosophie sei. Namentlich Trendelenburgs Untersuchungen nehmen in diesem Punkte ihre Stellung Hegel gegenüber. (Vgl. §. 66. Nr. 4).

Diese Vorstellung ist keineswegs richtig. Verstehen wir unter dem reinen Denken die ursprüngliche, von aller sinnlichen Wahrnehmung unabhängige (logische) Vernunftthätigkeit, so ist die Behauptung desselben so alt, wie die speculative Philosophie selbst. Parmenides, Heraklit, Plato, Aristoteles (*νόησις νοήσεως*), Descartes, Spinoza, Leibnitz, Kant, Fichte haben eine solche Denkthätigkeit gefordert und gelehrt.

Hält man sich an den Ausdruck „reines Denken", so ist derselbe typisch geworden keineswegs durch Hegel, sondern durch Kant, der in seinen analytischen Untersuchungen überall darauf ausging, die Vernunftthätigkeiten rein darzustellen: daher Kritik der reinen Vernunft, daher in der transscendentalen Aesthetik die reinen Anschauungen, in der transscendentalen Analytik das reine Denken, der reine Verstand, die reinen Begriffe, in der Kritik der praktischen Vernunft der reine Wille, der reine

Glaube, in der Kritik der Urtheilskraft der reine Geſchmack u. ſ. f. Was man alſo gegen das reine Denken als ſolches vorzubringen hat, würde man beſſer und gründlicher mit Kant ausmachen, als mit Hegel. Dies zur thatſächlichen Berichtigung.

2. Die Sache des reinen Denkens iſt einfach genug, und es iſt nicht zu befürchten, daß hier dem menſchlichen Verſtande etwas angekünſtelt werden ſoll, das ſeiner Natur widerſpricht. Das reine Denken iſt nichts anderes als das einfache Denken ſelbſt, als die Intelligenz nach Abzug aller der Vorſtellungen, die ihr zufällig ſind, die von ihr abgeſondert werden können, die eben deshalb ihr ſelbſt nicht nothwendig zukommen. Daß ich mir das Object A vorſtelle, dazu gehört ohne Zweifel Intelligenz, aber das Object A gehört nicht ebenſo nothwendig zur Intelligenz; ich kann mir ebenſo gut auch B vorſtellen, ebenſo gut weder A noch B, ohne die Intelligenz aufzuheben oder in ihrem Weſen zu verändern. So können alle empiriſchen Vorſtellungen von der Intelligenz abgeſondert werden, ohne das Vermögen derſelben zu vernichten. Und weil ſie abgeſondert werden *können*, darum *müſſen* ſie abgeſondert werden, wenn die Intelligenz als ſolche rein dargeſtellt werden ſoll. So ſagt man, ein Stoff werde rein dargeſtellt, wenn man ihn von jeder fremden Beimiſchung befreit. So bleibt von der empiriſchen Anſchauung nach Abzug des empiriſchen (von außen gegebenen) Inhalts die reine Anſchauung übrig: Raum und Zeit, mit deren Aufhebung die Möglichkeit der Anſchauung ſelbſt aufgehoben ſein würde. Und wie die reine Anſchauung = Raum und Zeit (reine Größenbeſtimmungen) geſetzt werden muß, ſo iſt das reine Denken = reine Begriffe = Kategorien.

So iſt das reine Denken nicht das leere, ſondern das von allem zufälligen Inhalt befreite d. h. das *nothwendige* Den-

ken, alſo das Denken, in welchem nichts gedacht, nichts vorgeſtellt wird, als was es ſelbſt iſt: die nothwendige Denkfunction.

3. Es iſt geſagt worden, das reine Denken ſchöpfe die Begriffe nicht aus ſich, ſondern aus der Anſchauung, und laſſe dieſe ſo entlehnten Begriffe dann für ſeine eigene Leiſtung gelten. Es habe die Anſchauung fortwährend hinter ſich und laſſe ſich gleichſam heimlich von dieſer die Begriffe zuſtecken, die es dann öffentlich für die ſeinigen ausgiebt. Die ganze Kunſt des ſogenannten reinen Denkens beſtehe darin, den Souffleur nicht merken zu laſſen. Dieſes Denken gleiche dem Schüler, welcher thut, als ob er von ſelbſt wiſſe, was ihm der beſſer unterrichtete Mitſchüler (die Anſchauung) zuflüſtert. (S. §. 66. Nr. 3.) Aber wo iſt die Anſchauung, die ohne logiſche Function zu Stande kömmt? Wenn es eine ſolche Anſchauung nicht giebt, ſo würde das Denken doch nur der Anſchauung entnehmen, was dieſe von ihm ſelbſt empfangen hat, alſo vollkommen in ſeinem Element bleiben. Aehnlich könnte man ſagen, daß die Mathematik ihre Größen nicht aus der reinen Anſchauung erzeuge, ſondern von der empiriſchen Anſchauung abſtrahire, z. B. die Vorſtellung der Kugel von der Anſchauung des Himmelgewölbes. Aber wie iſt die Anſchauung des Himmelsgewölbes als einer Kugel möglich, ohne daß wir in dieſer Anſchauung unwillkührlich die Kugel conſtruiren? Wenn wir nun aus dieſer unſerer Conſtruction die Kugelgeſtalt abſtrahiren, haben wir darum die letztere weniger conſtruirt?

4. Um das Denken in ſeine reine Thätigkeit zu verſetzen, die ihm nichts anderes objectiv macht als ſeine nothwendigen Functionen, muß zunächſt der empiriſche Inhalt der Vorſtellungen ausgeſchieden und abgeſondert werden. Dieſe Abſonderung geſchieht durch Abſtraction. Weil es die Abſtraction iſt, welche

das Denken reinigt, aus welcher uns das reine Denken hervorgeht, darf dieſe reine Thätigkeit abſtractes Denken genannt werden. Aber das reine Denken iſt urſprünglich und ſelbſt die Bedingung zur Abſtraction. Darum wird es durch die Abſtraction nicht erzeugt, ſondern wiedererzeugt, nicht hergeſtellt, ſondern wiederhergeſtellt. Die Abſtraction iſt das Medium, wodurch das reine Denken ſich ſelbſt einſieht, wodurch dieſe erzeugende Thätigkeit bewußte Thätigkeit wird und zur Selbſterkenntniß gelangt. Erſt die Selbſterkenntniß des reinen Denkens iſt Logik. Die Logik fordert das reine Denken nicht bloß als erzeugende, ſondern zugleich als bewußte Thätigkeit. Wie wäre ſonſt eine Wiſſenſchaft des reinen Denkens möglich? Aber als bewußte Thätigkeit iſt das reine Denken vermöge der Abſtraction aus der Anſchauung hervor-, alſo auch durch die Anſchauung hindurchgegangen.

5. Hier ſehen wir deutlich, was es mit der Anſchauung in Rückſicht des Denkens für eine Bewandtniß hat. Anders verhält ſich die Anſchauung zum Denken, anders zur Denklehre. Als erzeugende (logiſche) Thätigkeit geht das Denken der Anſchauung voraus, als bewußte Thätigkeit geht es aus der Anſchauung hervor. Es erkennt ſich ſelbſt, indem es ſich vermöge der Abſtraction aus der Anſchauung wiedererzeugt. Darum iſt die Anſchauung nie Bedingung des Denkens, wohl aber iſt ſie eine Bedingung auf dem Wege unſerer Erkenntniß des Denkens. Sie iſt nie eine Bedingung, aus welcher das Denken erzeugt wird, wohl aber darf ſie als eine Bedingung gelten, aus welcher das Denken erkannt wird. Es iſt falſch, die Anſchauung zum Hintergrunde des Denkens zu machen, aber es iſt ganz natürlich und ſelbſtverſtändlich, daß ſie den Hintergrund bildet für die Wiſſenſchaft des Denkens. Kurzgeſagt: die Anſchauung iſt

nicht der Realgrund, sondern der Erkenntnißgrund des Denkens, einfach deshalb, weil das Denken selbst den Realgrund der Anschauung ausmacht. Nicht zum erstenmale und nicht bloß an dieser Stelle ist eine gründliche Täuschung dadurch herbeigeführt worden, daß man den Realgrund mit dem Erkenntnißgrunde verwechselt hat. Und das ist es, was Trendelenburgs Untersuchungen durchgängig thun sowohl in ihrer eigenen Sache als in ihrer Polemik. Weil die Anschauung die Begriffe erkennbar macht, darum soll sie die Begriffe erzeugt haben. Weil das Denken als solches in der Erzeugung der Begriffe die Anschauung nicht voraussetzt, darum soll auch die Logik in keiner Weise die Anschauung voraussetzen dürfen, d. h. mit andern Worten: wenn die Anschauung nicht der Realgrund der Begriffe ist, so darf sie auch nie deren Erkenntnißgrund sein. Und wenn in der Logik als der bewußten Erzeugung (Wiedererzeugung) der Begriffe ein Blick auf die Anschauung fällt, so muß an diesen Stellen die Anschauung sogleich zum Realgrund der Begriffe gemacht worden sein. Die Logik hat ein volles Recht, die Anschauung unter ihre Vorbedingungen zu setzen, sie hat ein volles Recht, die Anschauung als Erkenntnißgrund zu brauchen; Beispiele sind Erkenntnißgründe; sie hat ein volles Recht auf die Anschauung als Beispiel. Wenn der Logik aus diesem Gebrauch der Anschauung der Vorwurf gemacht wird, daß sie in Widerstreit mit sich selbst an die Stelle des Denkens stillschweigend die Anschauung setze, daß sie diese als Realgrund der Begriffe zwar fortwährend verleugne, aber selbst fortwährend brauche, so ist es wiederum dieser Vorwurf, der zum Realgrunde macht was lediglich Erkenntnißgrund ist.

Die Anschauung aber als Erkenntnißgrund der Begriffe ist so wenig eine Instanz gegen das Denken als Realgrund der

Begriffe, daß vielmehr die Anſchauung niemals dieſer Erkenntnißgrund ſein könnte, wenn das Denken nicht dieſer Realgrund wäre.

Zuſatz. Aehnlich verhält es ſich mit der Mathematik. Die empiriſche Anſchauung iſt ohne Größenconſtruction nicht möglich. Alſo iſt die Größenconſtruction (reine Anſchauung) eine nothwendige Bedingung der empiriſchen Anſchauung. Doch iſt die empiriſche Anſchauung früher als die mathematiſche (bewußte) Größenerzeugung. Wir haben Linien, Flächen, Körper u. ſ. f. vorgeſtellt, bevor wir ſie mathematiſch conſtruirt haben. Iſt darum die mathematiſche Conſtruction weniger eine Erzeugung aus reiner Anſchauung? Wenn ich die Conſtruction der geraden Linie ſinnlich vorſtelle durch den Kreideſtrich an der Tafel, ſo iſt dieſer Kreideſtrich gewiß keine reine Anſchauung. Iſt er deshalb eine Inſtanz gegen die reine Anſchauung der Linie, gegen die Erzeugung der Linie aus reiner Anſchauung? Oder müßte ich wirklich, um dieſe Entſtehung der Linie zu rechtfertigen, zuvor auch die Kreide aus reiner Anſchauung erzeugen?

## §. 74.

## Die logiſche Entwicklung.

Das Denken als erzeugende Thätigkeit iſt eine nothwendige Bedingung zur Anſchauung. Darum kann das erzeugende Denken nicht ſelbſt den Bedingungen unterworfen ſein, welche die Anſchauung ſetzt. Raum und Zeit ſind reine (urſprüngliche) Anſchauungen. Als ſolche entſtehen ſie nicht allmälig, ſie werden nicht erſt mit der Zeit, was ſie ſind, ſonſt würden beide die Zeit vorausſetzen. Sie ſind von vorn herein Totalanſchauungen, der Raum die unbegrenzte Größe, deren Theile zugleich ſind, die Zeit die unbegrenzte Größe, deren Theile einander fol-

gen; jener die Form des Nebeneinander, dieſe die Form der Succeſſion. Weil Raum und Zeit nicht allmälig entſtehen, darum können ſie auch nicht durch die Bewegung erzeugt werden, welche ſelbſt nur möglich iſt als zeitlicher Proceß. Darum darf das erzeugende Denken, welches dieſen Anſchauungen zu Grunde liegt, nicht als deren zeitliche Vorbedingung gefaßt werden, ſondern als der intelligible Grund, welcher die Zeitfolge von ſich ausſchließt.

1. Was aus der Natur der urſprünglichen Anſchauung nothwendig folgt, das iſt durch die urſprüngliche Anſchauung gegeben, darum wie dieſe nothwendig, urſprünglich, bleibend. Keine dieſer Folgen vergeht, darum kann man auch von keiner ſagen, daß ſie entſtehe. Die mathematiſchen Wahrheiten *ſind*. Das mathematiſche Folgen iſt kein zeitliches Folgen. Darum nennt Schopenhauer den mathematiſchen Grund den Grund des *Seins*.

Das Denken als erzeugende Thätigkeit (Realgrund) iſt nicht zeitlich. Wäre es zeitlich, ſo könnte die Zeit niemals ſeine Anſchauung, ſondern müßte ſeine Bedingung ſein. Das logiſche Folgen iſt ebenſo wenig ſucceſſiv als das mathematiſche. Jenes liegt den Anſchauungen zu Grunde, dieſes iſt mit der urſprünglichen Anſchauung gegeben. Die empiriſche Anſchauung iſt in der Zeit. Was aus der empiriſchen Anſchauung hervorgeht, iſt den Bedingungen der Zeit unterworfen. Unſre Auffaſſung der empiriſchen Anſchauung, unſre Abſtraction von derſelben, unſer dadurch vermitteltes Bewußtſein der reinen Anſchauungen, des reinen Denkens, unſre darauf gegründete mathematiſche und logiſche Erkenntniß ſind deshalb nothwendig Entwicklungen in der Zeit.

2. Wäre das Denken als erzeugende Thätigkeit den Be-

gleichkommen. Sie wird zur dialektiſchen Conſtruction, die an den widerſprechenden Thatſachen der Geſchichte als ſo vielen negativen Inſtanzen ſcheitert. Die genetiſche Methode kann die philoſophiſche nie entbehren. Die philoſophiſche Methode wird die genetiſche nur dann nicht bedürfen, wenn es ſich um eine Entwicklung handelt, die keine Zeitfolge iſt, d. h. um eine rein logiſche Entwicklung. (S. §. 74.)

5. Der Werth und die Bedeutung einer Erſcheinung läßt ſich nur beurtheilen durch den inneren Zweck, der das Weſen der Erſcheinung ausmacht. Wo der Zweck fehlt oder die Einſicht in denſelben, iſt die Werthſchätzung unmöglich. Nur unter dieſem Geſichtspunkt läßt ſich in der Erſcheinung das treibende Princip, der innere Widerſpruch erkennen, läßt ſich das Zufällige von dem Nothwendigen, das Aechte von dem Unächten unterſcheiden. Dieſe Unterſcheidung iſt die kritiſche Einſicht. Hier zeigt ſich der Unterſchied der philoſophiſchen Entwicklungsmethode von der genetiſchen. Die philoſophiſche Methode iſt kritiſch, was die genetiſche, als ſolche genommen, nicht iſt. Wenn ſie es iſt, iſt ſie es nur vermöge der philoſophiſchen Einſicht.

6. Es giebt eine ächte, die Sache treffende Kritik und eine unächte, die der Sache äußerlich bleibt. Beide beurtheilen den Werth der Sache, beide brauchen ein Beurtheilungsmaß, das ſie aus dem Zweck ſchöpfen, mit dem ſie die Sache vergleichen. Die ächte Kritik vergleicht die Sache mit deren eigenem, innerem Zweck; die unächte vergleicht ſie mit einem fremden, der das Weſen der Sache nicht trifft. Man kann daher jene auch die objective Kritik, dieſe die willkürlich ſubjective nennen. Die wiſſenſchaftliche Bedeutung iſt nur bei der erſten. Da nun in der philoſophiſchen Entwicklung der innere Zweck der Sache die Richtſchnur der Methode bildet, ſo leuchtet ein, daß dieſe Me-

thode nicht bloß der genetischen gegenüber die kritische ist, sondern unter allen Arten der Kritik die methodische Kritik ausmacht, weil sie die Sache nicht von außen beurtheilt, sondern durch ihren innern Zweck gleichsam sich selbst beurtheilen läßt. Die sachgemäße Entwicklung ist zugleich die sachgemäße Kritik.

7. Die Entwicklung der Begriffe ist darum zugleich die Kritik der Begriffe. Die Einsicht in die Entwicklung der Kategorien enthält zugleich die Einsicht in den Werth jeder Kategorie. Diese philosophische Entwicklung der reinen Begriffe, welche zugleich deren Kritik ist, bildet die eigentliche Aufgabe und Methode unserer Wissenschaft. Das Denken ist früher, als die Logik. Der Gebrauch der Kategorien (also auch deren Erzeugung) ist früher, als die Einsicht in ihren Werth und in ihre Probleme. Was in der Logik zum erstenmale geschieht, ist die bewußte sich selbst durchsichtige Entwicklung der reinen Begriffe oder, da diese die nothwendigen Denkfunctionen sind, die bewußte Entwicklung des reinen Denkens selbst. Aehnlich verfährt die Mathematik. Was die Anschauung unwillkürlich construirt hat vor aller mathematischen Einsicht wird durch die letztere zu einer bewußten Construction, zu einer Aufgabe, die eine methodische Lösung und deshalb eine methodische Wissenschaft fordert.

Es bleibt zur Lösung unserer Aufgabe noch die Frage übrig: was ist reines Denken?

Zusatz. Unsre Methode ist die Begriffsentwicklung, die der formalen Logik ist die Begriffseintheilung. Die Unterschiede der Entwicklung sind Stufen, die der Eintheilung sind Arten. Stufen bilden Uebergänge, Arten schließen sich gegenseitig aus. Die Eintheilung fordert Nebenordnung und Unterordnung, die Entwicklung fordert Continuität. Dort wird eingetheilt, hier macht sich die Eintheilung von selbst. Zugleich leuchtet ein, daß auch in diesem

# Erſter Abſchnitt.

## Die Lehre vom Sein.

### Erſtes Capitel.

### Die Qualität.

#### §. 76.

#### Das Sein.

Der erſte Begriff iſt der unbeſtimmteſte, abſtracteſte, unmittelbarſte, einfachſte: das Element aller übrigen, das reine Denken in ſeinem unentwickelten Zuſtande, in ſeiner einfachen Poſition. Es iſt der Begriff, mit deſſen bewußter Einſicht die Selbſterkenntniß des reinen Denkens beginnt und die Abſtraction von dem empiriſchen Inhalt der Vorſtellungen endet. Da das reine Denken als bewußte Thätigkeit aus der Abſtraction hervorgeht, ſo iſt der letzte Begriff in Rückſicht der Abſtraction zugleich der erſte in Rückſicht des reinen Denkens, ſo iſt der abſtracteſte Begriff zugleich der elementarſte. Dieſer Begriff iſt das Sein.

1. Die Abſtraction verallgemeinert die Vorſtellungen. Ihre Bahn iſt dadurch beſtimmt. Sie beginnt mit den Einzelvorſtellungen, um mit der allgemeinſten Vorſtellung zu enden. In ihrem Ausgangspunkt ſind die Vorſtellungen durchgängig beſtimmt und unterſchieden, in ihrem Zielpunkt iſt dieſe Verſchie-

...bildung der rein

2. Im Sein ſind die l
Einheit geſetzt. Es iſt der Aus
mittelbarer Einheit. Wo
werden ſoll, geſchieht es durch
verbindet zwei Vorſtellungen in
det der Begriff des Seins die Fo
in der Copula als das Band,
unmittelbar verknüpft. Was ſich
weiter auflöſen läßt, was ſich als
erſt zu beſtimmendes darſtellt, nim
ſeinem Ausdruck. Die Seelenzuſtän
griffe auflösbar ſind und mit unſere
ſammenfallen, daß ſie ſich nicht al
ablöſen laſſen, erklären ſich gewöhnl
ſten aller Begriffe, der nichts ausdrü
(„es iſt mir ſo").

3. In dem Sein wird alſo n
ſich Vorſtellungen unterſcheiden, alſo k
piriſches, kein anſchauliches

ſcheidendes Merkmal? Wo iſt das Merkmal, das ihm zukäme im Unterſchiede vom Denken?

Aber man unterſcheidet ja Denken und Sein; die Formel, die dieſen Unterſchied ausſpricht und bis zum Gegenſatz ſpannt, hat eine typiſche Geltung. Es iſt die Formel, die das Erkenntnißproblem enthält. Dann verſteht man unter dem Denken das erkennende Subject, unter dem Sein das erkennbare Object, alles Erkennbare. Iſt das Denken nicht auch erkennbar? Will es nicht auch erkannt werden? Alſo gehört es als erkennbares Object ebenfalls unter das Sein. Alſo iſt in jener Unterſcheidungsformel von Denken und Sein (wenn nicht etwa das Denken von dem Erkennbaren ausgeſchloſſen ſein ſoll), das Denken im Sein mitbegriffen und das Sein gedacht nicht als ausſchließend, ſondern als allumfaſſend.

4. Es iſt alſo einleuchtend, daß das Sein, da es weder etwas unabhängig vom Denken noch eine empiriſche Vorſtellung ſein kann, nichts anderes iſt als *denkbar*, ein bloßes Denkobject, ein reiner Gedanke, eine Kategorie, die erſte und unbeſtimmteſte von allen. Dieſer Begriff iſt unterſchiedslos, darum, wie es ſcheint, der Möglichkeit jedes Widerſpruchs entnommen. Wo keine Merkmale ſind, da können auch keine widerſtreitenden Merkmale ſein, da iſt vollkommene Einheit. Nehmen wir nun einen Standpunkt, dem der Widerſpruch als undenkbar, als unmöglich erſcheint, dem viele Merkmale in demſelben Begriff als widerſprechend erſcheinen, da ſich die Vielheit der Merkmale mit der Einheit des Begriffs nicht verträgt, ſo erklärt ſich auf dieſem Standpunkt der Satz: das Sein iſt der einzig denkbare, der einzig nothwendige, der einzig wahre Begriff.

Zuſatz. Darum galt den Eleaten das Sein als Grundbegriff (vgl. §. 13.): das εἶναι des *Parmenides*. Darum galt aber auch dem Parmenides das Sein nicht als etwas von dem Denken

Iſt das Sein in der Thai
widerſpricht ſich, wenn er entgeg
einigt. Aber im Begriffe des S
enthalten, alſo auch keine entgege
ſtractum iſt inhaltslos, alſo auch
Unterſchiede, alſo auch alle unte
aus.

1. Doch wenn das Sein in
wie könnte es gedacht werden? A
könnte, wie könnte es ſein? Wie
Denkobject möglich? Und wie wäre
es nicht Begriff, nicht Denkobject
dem Sein in derſelben Rückſicht e
gleich zu. Es ſchließt als Begriff a
es iſt dieſer Begriff nur als dieſe
ſchließt als Begriff (als Denkobject)
zugleich unterſcheidende Thätigkeit i
als Begriff offenbar unmöglich

die Aufhebung aller Unterſchiede, aller unterſcheidenden Thätigkeit, auch des Unterſchieds zwiſchen Denkendem und Gedachtem, zwiſchen Subject und Object, alſo die Verneinung des Denkens. Vergleichen wir das Denken mit dem Sein, ſo iſt es demſelben ſowohl gleich als ungleich, ſowohl deſſen Bejahung als Verneinung. Das Denken *iſt*, es iſt als die noch unbeſtimmte Möglichkeit der Begriffe bloß dieſe einfache Poſition, die ſich als Sein, als bloßes Sein erklärt; aber das Denken iſt als erzeugende Thätigkeit nicht bloß Sein und würde, wenn es in der That nichts weiter wäre, aufhören zu ſein, was es iſt.

Das Sein als Begriff widerſpricht ſich. Das Denken als Sein widerſpricht ſich ebenſo ſehr. Wie alſo will man den Widerſpruch im Sein leugnen, wenn man doch das Sein als Begriff unmöglich verneinen kann und zugleich als Gegentheil des Denkens unwillkürlich behaupten muß?

2. Sobald das Sein als reiner Begriff oder als Kategorie und die Kategorie als Denkact betrachtet wird, iſt der Widerſpruch im Sein einleuchtend. In jedem andern Fall iſt dieſer dem Begriff inwohnende Widerſpruch nicht zu entdecken. Aber wie läßt ſich das Sein anders betrachten, denn als Begriff, als Kategorie? Wie läßt ſich die Kategorie anders betrachten, denn als Denkact?

Der andere Fall iſt Hegels oft bemerkter Fehler, der innerhalb der Schule wiederholt und vergröbert worden iſt. Es wird erklärt: das Sein iſt inhaltslos, alſo leer. Das leere Sein iſt gleich Nichts. Hier ſind Sein und Nichts zwei verſchiedene Namen für dieſelbe Sache, nämlich für das Inhaltsloſe oder das Leere: zwei entgegengeſetzte Namen, nicht zwei entgegengeſetzte Merkmale! Was man erklärt hat, iſt eine Tautologie, kein Widerſpruch! Man hat dieſelbe Sache, nämlich das Vacuum, zweimal bezeichnet, das einemal poſitiv als *Sein*, das anderemal

... Denkbegriff, nicht als Ausdru
in diesem Sein an sich der Wide
gesucht, von den Andern umsonst
nicht, weil sie in der leeren Bestimm
ihn nicht vermeiden, so sehr sie
Sein dem Denken entrücken wollen
object behandeln. Wie könnten sie

In beiden Fällen ist die Auffa
gegengesetzte ist kritisch. Unabhängig
Sein als Begriff. Ohne Begriff gi
object, als gedachtes Sein. Was ist
gedacht ist?

Unabhängig vom Denken giebt e
Widersprüche der Begriffe, also auch
griffe. Die sogenannte „Selbstbeweg
anderes als die selbstthätige Entwickl
abhängig vom Denken eine Fiction.

4. Denken und Sein sind ide
sind nicht identisch. Die Identität n
Sein; die Nichtidentität in

Satz die äußerſte Unvernunft, der zweite den äußerſten Nihilismus. Das Sein iſt kein Ding, ſondern ein Begriff, und das Denken iſt kein beliebiges Vorſtellen. Das Sein iſt nicht der abſolute oder höchſte Begriff, ſondern der elementarſte und in der Entwicklung der Begriffe der unvollkommenſte. Aber auch von dieſem Begriff ſagen wir nicht, daß er dem Nichts gleich, ſondern daß er ſich ſelbſt nicht gleich ſei d. h. daß er ſich ſelbſt widerſpreche.

5. Das Denken muß den Begriff des Seins zugleich bejahen und verneinen, d. h. es muß den Widerſpruch in dieſem Begriff einſehen. Der Einſicht in den Begriff folgt nothwendig dieſe Einſicht in ſeinen Widerſpruch. Wenn das Sein ſo wäre, wie die widerſpruchsloſe Bejahung dieſes Begriffs fordert, ſo könnte es nicht gedacht werden. Es wird gedacht, alſo es iſt nicht: es widerſpricht ſich. Dieſe Folgerung entwickelte Gorgias aus dem Princip des Parmenides. Das Denken iſt genöthigt, das Sein zu bejahen: dieſe Nothwendigkeit zeigt Parmenides. Das Denken iſt genöthigt, dem Sein zu widerſprechen: dieſe Nothwendigkeit zeigt Gorgias.

Wenn aber das Sein zugleich bejaht und verneint werden muß, wenn von ihm zugleich gilt, daß es iſt und nicht iſt, ſo erzeugt ſich das Denkproblem: wie muß dieſe Einheit von Sein und Nichtſein begriffen werden?

Zuſatz. Ich begegne hier einigen Einwürfen, welche Trendelenburg gegen mich insbeſondere richtet *). So viel ich ſehe, ſind dieſer Einwürfe vier, deren jeder mit der Wendung beginnt: „es iſt kühn u. ſ. f.“ Was iſt kühn? Denn ich bin bereit dieſe Kühnheit ſofort zurückzuziehen, die an dieſer Stelle nichts anderes ſein ſoll als das Gegentheil der Beſonnenheit.

1. „Es iſt kühn, gleich zu Anfang, das reine Denken, durch

*) Log. Unterſuchungen (2. ergänzte Aufl.) Th. I. S. 124 flgd.

... zu haben: das Leere i...
habe ich etwas der Art gesagt?
Denken sei das leere Denken
ausdrücklich verneint habe? ...
werden lassen durch Abstraction
drücklich erklärt habe, es werde
zufälligen (äußerlich gegebene...
Inhalt aller Inhalt? Giebt es
ken empirisch aufnimmt, den es
den es deshalb von sich absonder...
rein darstellen will? Ist das so
dürfte es entweder gar kein Denk...
geben d. h. kein ursprüngliches ...
Denken, weil es keinen empirisch...
die Bedingung zur Erfahrung), m...
also keine erzeugende Thätigkeit.
wäre dem leeren Denken, dann
sen, den Trendelenburg nicht in
mir nur auf den Kopf zusagt. ...
habe, sagt er „ausgeleertes Denk...
sein, daß das reine Denken nicht
oder ...

ches Denken vor aller Erfahrung; er ſelbſt erklärt dieſes urſprüngliche Denken, das erſt Erfahrungen machen ſoll, alſo zunächſt erfahrungslos (in dieſem Sinne rein oder leer) iſt, für eine erzeugende Thätigkeit; er ſelbſt erhebt dieſe Lehre unter die Grundzüge ſeiner logiſchen Unterſuchungen. Wenn alſo der obige Einwurf aus der falſchen Form, in der er mich nicht trifft, in die richtige gebracht wird, ſo fällt er auf Trendelenburg ſelbſt zurück, und ich bin keineswegs ſo „kühn", ihn gegen ſich ſelbſt zu vertheidigen.

2. Dem urſprünglichen Denken ſtellt Trendelenburg das urſprüngliche Sein als (vom Denken unabhängige) Realität, als Ding an ſich gegenüber. Ich habe das Sein als Begriff genommen und zwar als den erſten und einfachſten, der aus dem Denken hervorgeht. Das iſt die zweite mir vorgeworfene Kühnheit — „dieſer Sprung mit einem Satz aus dem Subject ins Object". Ein anderes nämlich ſei der Begriff Sein; ein anderes das wirkliche (vom Denken unabhängige) Sein, die Realität als ſolche. Ich hätte nur das erſte erreicht und meinte das zweite gewonnen zu haben. Daher wird mir geſagt: „es iſt kühn, den ganzen Idealismus, die ganze Weltanſchauung, ſo leichten Griffes erobern zu wollen."

Wenn ich es gemeint hätte! Wenn ich in der That das Sein zuerſt als eine vom Denken völlig unabhängige und grundverſchiedene Realität geſetzt und dann aus dem Denken als bloßen Begriff abgeleitet hätte, ſo würde der Einwurf im Recht ſein. So hätte ich zuerſt Trendelenburgs Vorſtellung vom Sein bejahen und dann die meinige hinzufügen müſſen, um jetzt in den offenbarſten Widerſpruch zu gerathen.

Aber ich habe das Sein als eine vom Denken unabhängige Realität ebenſo ausdrücklich verneint, als vorher die Leerheit des reinen Denkens. Auch ſehe ich keine Möglichkeit, eine ſolche Realität zu bejahen. Entweder gilt mir das Sein als eine empiriſche Realität oder als eine transſcendentale d. h. urſprüngliche. Im erſten Fall muß ich mir ſagen, daß das Sein als empiriſche Reali-

tät, als Erfahrungsobject nicht unabhängig ſein kann von den Bedingungen der Erfahrung, alſo abhängig iſt von den Grundbegriffen, ohne welche Erfahrung nicht ſtattfindet. Im zweiten Fall muß ich mir ſagen, daß das Sein als urſprüngliche allen Erſcheinungen zu Grunde liegende Realität ſelbſt nicht erfahrbar, ſondern nur denkbar iſt, intelligibel wie das kantiſche Ding an ſich. Iſt es aber denkbar, ſo kann es von den Bedingungen des Denkens nicht unabhängig ſein. Iſt es nicht denkbar, ſo verſchwindet mir die letzte Möglichkeit ſeiner Bejahung.

Dieſes urſprüngliche Sein dem urſprünglichen Denken gegenüber iſt in den logiſchen Unterſuchungen einer der dunkelſten Punkte, dem ſelbſt der Schein einer Helligkeit fehlt. So ſchwankend und widerſpruchsvoll ſind ſchon die Bezeichnungen, mit denen es eingeführt wird. Es gilt als das „allgemeine Sein". Darunter darf man alles verſtehen, was iſt, alſo auch das Denken. Aber das Sein ſoll dem Denken als Realität gegenüber ſtehen, als ob das Denken nicht auch Realität wäre! Jetzt iſt es ein beſonderes Sein, jetzt heißt es „das äußere Sein", „die äußere Welt des Seins", es wird geſagt: „als ein nach außen gleichſam ausgegoſſenes begegnet uns das Sein zunächſt" *). Iſt das Sein ein urſprüngliches Weſen, ſo möchte ich wiſſen, mit welchem Recht man das Denken davon ausſchließt. Wird aber dieſe Realität dem Denken gegenüber geſtellt, als äußeres Sein, als Außenwelt u. ſ. f., ſo möchte ich wiſſen, mit welchem Rechte dieſes relative Sein (denn alles Aeußere iſt relativ, bezogen auf ein Inneres, das ihm correſpondirt) noch urſprünglich genannt wird; ſo möchte ich wiſſen, mit welchem Rechte dieſes relative Sein, das in Rückſicht auf das Denken als äußeres Sein gilt, vom Denken unabhängig ſein ſoll. Wenn hier nicht der offenbarſte Widerſpruch vorliegt, ſo ſoll man niemand mehr einen Widerſpruch vorwerfen.

Iſt nicht das Sein zufolge der logiſchen Unterſuchungen der er-

*) Log. Unterſ. Th. I. S. 132. 133. 141.

zeugende Grund der äußeren Bewegung? Iſt nicht das Subſtrat der äußeren Bewegung nach den logiſchen Unterſuchungen die Materie? Was iſt noch für ein Unterſchied zwiſchen dem urſprünglichen Sein und der Materie? Oder iſt gar keiner? Iſt das urſprüngliche Sein nur der abſtracte Ausdruck für die Selbſtändigkeit und Unabhängigkeit der Materie?

Auch möchte ich wiſſen, wie die logiſchen Unterſuchungen dieſe ihre Vorſtellung des Seins vor ſich ſelbſt rechtfertigen. Sie rechtfertigen ihre Begriffe aus der Bewegung. Aus welcher Bewegung rechtfertigt ſich dieſer Begriff? Da ſie das Sein dem Denken gegenüber behaupten, ſo müſſen ſie doch von dieſem Sein irgend einen Begriff haben. Wie iſt dieſer Begriff möglich? Ohne Denken offenbar iſt er nicht möglich. Wie aber ſoll das Sein, welches dem Denken als grundverſchieden, als völlig unabhängig gegenüberſteht, gedacht werden? Das gedachte Sein wird von dem urſprünglichen realen Sein ausdrücklich unterſchieden, alſo iſt das reale Sein als urſprüngliches das nicht gedachte, das nicht zu denkende. Wie aber iſt davon überhaupt eine Vorſtellung möglich?

Die logiſchen Unterſuchungen verſtehen unter dem Sein das Object des Denkens, und dieſes Object ſetzen ſie als vom Denken unabhängig, und dieſes von dem Denken unabhängige Object ſuchen ſie dann durch das Medium der Bewegung, deren Theorie wir kennen gelernt haben, erkennbar zu machen. Ein vom Denken unabhängiges Object iſt ein Object ohne Subject, ein Object ohne Vorſtellung, ein Object an ſich. Auf dieſem Begriff fußen die logiſchen Unterſuchungen, und von hier aus erſcheint ihnen der Uebergang vom Denken zum Sein als „jener Sprung mit einem Satz aus dem Subject ins Object". Sie meinen, daß zu einem ſolchen Uebergange ein Sprung gehört. Sie meinen, daß zwiſchen Subject und Object, zwiſchen Denken und Sein der breite Graben, der Abgrund liegt, den das Denken nur an der Leine der Bewegung überwinden, aber nicht von ſich aus überſpringen könne. Aber wie, wenn zwiſchen Subject und Object dieſer breite Graben,

dieſer Abgrund in Wahrheit nicht iſt? Dann würde in der Vorſtellung deſſelben den logiſchen Unterſuchungen als Sprung erſcheinen, was in der That ein einfacher Schritt thut. Dann würden unter dieſer Vorſtellung ſich alle Maßregeln empfehlen, die getroffen werden, um ſich über dem Abgrunde zu halten, deren Geltung aber in demſelben Maße ſchwindet, als der Abgrund der Ebene gleich iſt. Der Abgrund wäre vor dem Object an ſich. Aber das Object an ſich iſt unter allen dogmatiſchen Vorſtellungen die widerſpruchsvollſte. Es war eine der einfachſten und wichtigſten Einſichten der kritiſchen Philoſophie, daß das Ding an ſich kein Object und das Object niemals Ding an ſich iſt. Es war einer der erſten Sätze der Wiſſenſchaftslehre, daß das Nicht-Ich Object des Ich, darum ſelbſt im Ich und durch das Ich geſetzt ſei. Es iſt eine der Grundwahrheiten, die Schopenhauer im Eingange ſeiner Philoſophie ſo nachdrücklich hervorhebt, ſo hell erleuchtet, daß das Object Vorſtellung ſei und darum durchgängig bedingt durch das Subject.

Das Sein iſt für uns kein Object an ſich, das als ſolches nur durch einen Sprung erreichbar d. h. ebenſo unerreichbar wäre, als jener Sprung unmöglich, ſondern es iſt eine nothwendige Vorſtellung des Denkens, ein Denkobject, gedachtes Sein.

3. Mit dieſem Begriff nun ſoll ich weiter ſo umgegangen ſein, als die logiſchen Unterſuchungen mit mir umgehen: ich ſoll ihm den Widerſpruch auf den Kopf zugeſagt haben. Das iſt die dritte mir vorgeworfene Kühnheit. Ein Widerſpruch im logiſchen Sein, „das von Alters her der Satz der Identität und des Widerſpruchs vor dem Widerſpruch behütet"! Wo liegt hier der Einwurf? Etwa darin, daß es „von Alters her" feſtſtehen ſoll, das logiſche Sein widerſpreche ſich nicht? Giebt es nicht auch Begriffe, die von Alters her durch den Satz des Widerſpruchs bedroht ſind? Iſt nicht unter dieſen Begriffen einer der erſten die Bewegung? Der Satz des Widerſpruchs zeugt für das Sein, er zeugt gegen die Bewegung. Beide Zeugniſſe ſind von Alters her, ſie ſind ſogar gleich alt, doch hat ſich der Verfaſſer der logiſchen Unterſuchungen durch jenes alte

Zeugniß nicht hindern laſſen, die Bewegung für widerſpruchslos zu erklären; er ſollte mich alſo ebenſo wenig durch das alte Zeugniß hindern wollen, den Begriff des Seins nicht für widerſpruchslos zu halten.

Doch ich laſſe die alten Zeugniſſe gern gelten. Ich darf mich ſogar für meinen Fall auch auf alte Zeugniſſe berufen. Denn es iſt ebenfalls von Alters her eingeſehen worden, daß der Begriff des Seins dem Widerſpruche verfällt, daß das widerſpruchsloſe Sein nicht iſt oder daß das Sein nicht widerſpruchslos iſt. Gegen das widerſpruchsloſe Sein der Eleaten zeugt Gorgias in ſeiner Schrift περὶ τοῦ μὴ ὄντος. Gegen das Sein als das widerſpruchs- und unterſchiedslos Eine zeugt Plato in ſeinem Parmenides.

Indeſſen wie auch die alten Zeugniſſe ſein mögen, ich würde mich durch keines in der Einſicht hindern laſſen, daß das Sein ebenſo nothwendig zu ſetzen als unmöglich feſtzuhalten iſt, daß das Denken ebenſo nothwendig das Sein behaupten muß, als es unmöglich in ihm beharren kann, daß dieſer Widerſtreit zwiſchen Denken und Sein, zwiſchen Begriff und Sein, ein Widerſpruch iſt in dem Begriffe des Seins. Oder man beweiſe mir 1) daß ein Begriff kein Denkact ſei, 2) daß das bloße Sein etwas anderes ſei als Gedanke, als Begriff, d. h. daß es kein Begriff ſei, 3) daß das gedachte Sein oder das Sein als Begriff, als Denkact in der That nichts anderes ſei als bloßes Sein. Wenn aber das Sein als Begriff oder Denkact nicht bloßes Sein iſt, ſo leuchtet der Widerſpruch vollkommen ein, um den es ſich handelt.

Der Widerſpruch zwiſchen Denken und Sein iſt in der einfachſten Form nichts anderes, als was die Philoſophie in ihren dogmatiſchen Syſtemen oft genug erfahren hat. Das Denken ſetzt einen Begriff, der wenn er der endgültige Grundbegriff, das ausgemachte Princip wäre, die Möglichkeit des Denkens ſelbſt und damit ſeine eigene Möglichkeit aufheben würde. Wenn in der That das Weſen der Dinge ſo wäre, wie es in ſolchen Syſtemen (z. B. im Materialismus) gedacht wird, ſo wäre unmöglich, daß es überhaupt ge-

dacht wird. Iſt ein ſolcher Begriff nicht durch das Denken geſetzt? Iſt er alſo nicht eine Folge des Denkens? Widerſtreitet dieſe Folge nicht ihrem Grunde? Darum iſt dieſe mir entgegengeworfene Bemerkung unrichtig: „Gerade weil aus dem Sein des Denkens kein anderes Sein als das Denken folgt, hebt die Folge ihren Grund nicht auf. Der erſonnene Widerſpruch iſt nur erſonnen.“ Nein, er iſt nicht erſonnen, ſondern erfahren. Es iſt der Widerſpruch, in den die Philoſophie in der Löſung ihrer Probleme geräth und an dem die dogmatiſchen Löſungen ſämmtlich ſcheitern.

4. Die letzte mir vorgerückte Kühnheit bezieht ſich auf den folgenden Begriff; doch will ich gleich an dieſer Stelle antworten, weil der Zuſammenhang mich dazu auffordert. Es ſei kühn, „das Sein, welches nicht iſt (d. h. nichts) zu verſtehen etwa als ein Sein, welches halb ſchon iſt und halb noch nicht iſt, denn das erſt heiße etwa Werden“ *). In dieſem Einwurf bemerke ich, daß eine mir völlig fremde und ungünſtige Erklärung ſich nicht weniger als dreimal in meine Sache gemiſcht hat. 1) Nicht was „etwa Werden“ iſt, ſondern was es in der That iſt, habe ich zeigen wollen. 2) Ein Sein aber, welches halb ſchon iſt und halb noch nicht iſt, ein ſolches halbirtes Sein und Nichtſein iſt nicht einmal „etwa Werden“, ſondern eine mir ebenſo unverſtändliche als fremde Vorſtellung. Ich bin es nicht, der dieſen Ausdruck gebraucht hat, unter dem ich mir nicht etwa Werden, ſondern in der That nichts zu denken weiß. 3) Ich habe geſagt „das Sein, welches nicht iſt“. Die Parentheſe „d. h. *nichts*“ iſt eine fremde Einſchiebung, die meinem Sinn direct widerſtreitet. Nichtſein iſt nach meiner ausdrücklichen Erklärung keineswegs *nichts*, ſondern der Ausdruck für den Widerſpruch im Begriffe des Seins. Das Sein, welches nichts iſt, bleibt nichts. Das Sein, welches nicht iſt, d. h. welches ſowohl bejaht als verneint werden muß, fordert einen Begriff, der Sein und Nichtſein vereinigt, nicht etwa zur Hälfte das eine

*) Log. Unterſ. Th. I. S. 126.

und zur Hälfte das andere, sondern beides zugleich ist. Dieser Begriff ist Werden.

Was zuletzt „den Affect einer Gewißheit ohne Wahrheit" betrifft, den der Verfasser der logischen Untersuchungen in meiner Erklärungsweise der ersten Begriffe gefunden haben will, so bin ich mir gar keines Affects in dieser Sache bewußt und kann daher in jener Wendung kein Urtheil erkennen, wogegen ich nöthig hätte, etwas zu sagen.

## §. 78.

## Das Werden.

Das Sein als Begriff widerspricht sich, denn es muß als Begriff sowohl bejaht als verneint werden. Die bejahende Erklärung ist die Setzung (einfache Position), die verneinende die Aufhebung. Also muß von dem Sein beides zugleich gelten, sowohl daß es ist, als nicht ist. Es will gedacht sein als Sein, welches nicht ist, oder als Einheit von Sein und Nichtsein d. h. als Werden.

1. Das Werden ist Proceß, und zwar ist es Proceß als reiner Begriff, in dem nichts weiter enthalten ist als die Verneinung und Bejahung des Seins in Einem. Also sind im Werden beide Bestimmungen begriffen: sowohl das Sein als das Nichtsein. Das im Werden begriffene Sein ist Entstehen; das im Werden begriffene Nichtsein ist Vergehen. Entstehen ist werdendes Sein, Vergehen ist werdendes Nichtsein. Werden ist daher Entstehen und Vergehen.

2. Aber es giebt im Werden kein Sein, aus welchem das Nichtsein ausgeschlossen wäre, und ebenso wenig ein Nichtsein, aus welchem das Sein ausgeschlossen wäre; vielmehr ist das Werden durchaus die Einheit beider Bestimmungen, und es wird in diesem Begriff nichts anderes gedacht als diese Einheit.

Darum ſind Entſtehen und Vergehen nicht etwa zwei verſchiedene Proceſſe, die ſich in das Werden theilen, als ob dieſes erſt das eine und dann das andere wäre, ſondern das Entſtehen iſt zugleich Vergehen und umgekehrt.

Es giebt deshalb im Werden weder ein abſolutes Entſtehen noch ein abſolutes Vergehen, denn in beiden Fällen müßte ein Nichtſein begriffen werden, welches gleich Nichts wäre. Es giebt mithin im Werden keine Grenzpunkte, in denen es entweder anfängt oder aufhört oder ſtillſteht. Es giebt in dem Begriffe des Werdens weder Anfang noch Ende noch Unterbrechung; es muß gedacht werden als anfangslos, endlos, ſtetig. Entſtehen und Vergehen ſind in ihm vollkommen identiſch.

3. Ohne Widerſpruch im Begriffe des Seins giebt es kein Werden. Ohne dieſen Widerſpruch iſt die Einheit von Sein und Nichtſein d. h. das Werden undenkbar, alſo der Begriff des Werdens unmöglich. Wenn man daher das Sein als widerſpruchsloſe Einheit faßt, wie Parmenides der Eleat, ſo muß man folgerichtig nicht bloß alle Vielheit und alle Unterſchiede, ſondern auch alles Werden verneinen, wie Zeno der Schüler des Parmenides. (Vgl. §. 13. Nr. 3. und §. 76. Zuſatz.) Dann bilden Sein und Nichtſein ausſchließende Gegenſätze, dann gilt der Satz: entweder Sein oder Nichtſein!

Iſt aber der Begriff des Werdens unmöglich, ſo iſt alles unmöglich, das ohne den Begriff des Werdens nicht gedacht werden kann: Zeit, Bewegung, Veränderung, Leben, Entwicklung, Geiſt, Freiheit u. ſ. f. Alſo auch das Denken ſelbſt.

Dieſer Zuſammenhang der Begriffe Sein, Nichtſein und Werden, wie er ſo eben entwickelt worden, iſt eine natürliche und der lebendigen Anſchauung geläufige Verbindung, und es läßt ſich den Gegnern dieſer Entwicklung leicht zeigen, daß in der Erfahrung genau dieſelbe Begriffsverbindung bejaht wird, die

als logiſcher Zuſammenhang ungültig ſein ſoll. Und doch leuchtet ein, daß dieſer Zuſammenhang in keinem gegebenen Falle gelten darf, wenn er als ſolcher unmöglich iſt. Nehmen wir als Beiſpiel die menſchliche Freiheit. Die Freiheit wird bejaht. Die Erklärung heißt: ſie iſt. Aber die Freiheit iſt kein bloßes Sein, kein beſtimmungsloſer Zuſtand, ſondern Selbſtbeſtimmung, Selbſtthätigkeit. Wenn ſie nicht durch ſich ſelbſt iſt, iſt ſie nicht. Die Freiheit iſt Befreiung d. h. Proceß. Alſo müſſen wir die Freiheit als Sein verneinen. Die Erklärung heißt: ſie iſt nicht. Wir müſſen ſie als Sein ſowohl bejahen als verneinen, d. h. wir müſſen ſie begreifen als Proceß, als Werden. „Frei ſein iſt nichts, frei werden iſt der Himmel!“ heißt der poetiſche Ausdruck dieſes Zuſammenhangs. Logiſch ausgedrückt: die Freiheit als Sein widerſpricht ſich, ſie will gedacht ſein als Werden. Die Logik handelt nicht von der Freiheit, ſondern vom Denken und den reinen Begriffen. Sie urtheilt: das Denken als Sein d. h. der Begriff Sein widerſpricht ſich; dieſer Begriff will gedacht ſein als Werden.

Zuſatz. Den Grundbegriff des Werdens erklärt Heraklit, wie Parmenides den des Seins (§. 15). Und zwar begreift Heraklit das Werden genau ſo, wie wir es entwickelt haben. Er begreift es als die Einheit von Sein und Nichtſein (*ταὐτὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμέν*). Er begreift dieſe Einheit als Widerſpruch im Sein. Iſt das Sein widerſpruchslos, ſo iſt das Werden unmöglich. Iſt das Werden nothwendig, ſo iſt der Widerſpruch zu bejahen, er iſt das nothwendig zu Denkende (§. 16). Ohne Widerſpruch kein Werden. Ohne Werden keine Wirklichkeit. Darum erklärt Heraklit den Widerſpruch für das erzeugende Weltprincip, den Krieg für den Vater aller Dinge (*πόλεμος πατὴρ πάντων*).

## §. 79.

## Das Werden und die Zeit.

Es liegt nahe, den Begriff des Werdens mit der Zeit zu vergleichen, welche ſelbſt ſich einem Fluſſe vergleicht ohne Anfang, ohne Ende, ohne Unterbrechung. Sie iſt der fließende Moment, der im Erſcheinen verſchwindet. So läßt ſich an dem Beiſpiele der Zeit der Begriff des Denkens veranſchaulichen. Aus dieſer Vergleichung iſt gegen den Begriff des Werdens ein Einwurf gemacht worden. Das Werden ſei ohne Zeit undenkbar, es ſetze die Anſchauung der Zeit voraus und ſei alſo nicht, was es ſein wolle, ein reiner Begriff.

Doch wäre erſt zu unterſuchen, wenn man das Werden mit der Zeit vergleicht, auf welcher von beiden Seiten die logiſche Priorität ſtattfindet: ob die Anſchauung der Zeit durch den Begriff des Werdens bedingt iſt, oder umgekehrt der Begriff des Werdens durch die Anſchauung der Zeit?

1. Zunächſt leuchtet ſogleich ein, daß in der Anſchauung der Zeit mehr enthalten iſt, als im Begriffe des Werdens. Die Zeit iſt Größe, zuſammengeſetzte Größe, extenſive Größe. Im Begriffe des Werdens iſt nichts enthalten von Größe, Zuſammenſetzung, Theilen, Extenſion u. ſ. f. Das Werden iſt alſo einfacher als die Zeit. Schon in dieſer Rückſicht hat es die logiſche Priorität für ſich. Ich kann die Zeit nicht vorſtellen ohne Zuſammenſetzung, ohne eine Menge ſucceſſiver Theile, die alle völlig gleichartig ſind, deren keiner der kleinſte iſt. Ich kann das Werden nicht vorſtellen durch Zuſammenſetzung, durch eine Menge von Theilen u. ſ. f. Daraus erhellt, daß ich das Werden nicht durch die Zeit vorſtelle, daß alſo der Begriff des Werdens als ſolcher die Zeitvorſtellung nicht enthält, daß er ohne dieſelbe gedacht werden muß.

2. Gesetzt, die Zeit sei die Bedingung des Werdens, wie es gedankenloser Weise scheinen könnte, so würde folgen, daß das Werden nur in der Zeit möglich sei oder, was dasselbe heißt, daß das Werden nur möglich sei als Zeitfolge. Was nur als Zeitfolge möglich ist, das bedarf, um sich zu vollziehen, eines Zeitraums oder einer Zeitreihe d. h. es kann nur allmälig (in einem Zeitverlauf) zu Stande kommen, also müßte auch das Werden eine Zeit durchlaufen haben, um als solches zu gelten. Das Werden selbst würde dann erst mit der Zeit werden können. Was in der Zeit stattfindet, ist zeitlich unterschieden. Die Zeitunterschiede sind successiv. Wäre das Werden zeitlich bedingt, so müßten seine Unterschiede successiv sein; so müßten Sein und Nichtsein zeitlich unterschieden werden, d. h. sie müßten einander folgen. Zeitunterschiede sind Zeittheile. Zwischen Zeittheilen ist immer Zeit. Also müßte das Sein in einem Theile der Zeit stattfinden, das Nichtsein in einem anderen (folgenden oder vorhergehenden) Zeittheile, und der Uebergang vom Sein zum Nichtsein in der Zwischenzeit. Was in einer gewissen Zeit stattfindet, von dem sagen wir, es dauert. Also würde in dem Werden als Zeitfolge das Sein seine Dauer, das Nichtsein seine davon verschiedene Dauer, und der Uebergang von einem zum andern, das Entstehen oder Vergehen, ebenfalls seine Dauer haben. Die Einheit von Sein und Nichtsein zersetzt sich demnach in verschiedene Zeittheile. Das Werden als die Einheit von Sein und Nichtsein ist unmöglich, d. h. der Begriff des Werdens ist unmöglich. Diesen Begriff aus der Zeit als seiner Bedingung erklären heißt soviel als ihn verneinen. Denn der Begriff des Werdens ist verneint, sobald seine Momente in Zeitunterschiede aufgelöst oder successiv unterschieden werden.

3. Der Begriff des Werdens fordert die unterschiedslose Einheit von Sein und Nichtsein, von Entstehen und Vergehen;

alſo verbietet dieſer Begriff die ſucceſſive Unterſcheidung des Seins vom Nichtſein, des Entſtehens vom Vergehen; alſo ſchließt dieſer Begriff die Zeitfolge als ſeine Bedingung von ſich aus. Dagegen die Zeitfolge will vorgeſtellt ſein als zuſammengeſetzt aus lauter gleichartigen ſucceſſiven Theilen, deren keiner der kleinſte iſt; ſie will vorgeſtellt ſein als eine Reihe, die in jedem ihrer Theile unendlich theilbar iſt. Alſo darf die wirkliche Zeiteinheit nicht vorgeſtellt werden als Zeittheil und kein Zeittheil als wirkliche Einheit. Was alſo in der Zeit die Einheit ausmacht, kann nur gedacht werden als der Moment, der alle Zeittheile, alſo jede Dauer von ſich ausſchließt, der im Entſtehen vergeht, der im Erſcheinen verſchwindet, der ſowohl iſt als nicht iſt. Alſo muß ich die Zeit entweder ohne alle Einheit denken d. h. ſie für undenkbar erklären, oder ich muß dieſe Einheit denken als Einheit von Sein und Nichtſein d. h. als Werden.

4. Hieraus erhellt, wie das Werden und die Zeit ſich zu einander verhalten. Aus der Zeit als Bedingung des Werdens kann ich das letztere nicht erklären. Ohne das Werden iſt die Zeit als Einheit undenkbar. Darum iſt in der Vorſtellung der Zeit der Begriff des Werdens enthalten, nicht umgekehrt. Darum iſt die Vorſtellung der Zeit wohl der Erkenntnißgrund des Werdens, nie deſſen Realgrund. Darum darf die Zeit als Beiſpiel des Werdens gelten, als das anſchaulichſte, nie als deſſen Bedingung.

## §. 80.

## Widerſpruch im Werden.

Das Werden iſt Entſtehen und Vergehen. Aber das Entſtehen iſt vom Vergehen nicht zu unterſcheiden, auch nicht zeitlich. Alles Entſtehen iſt zugleich Vergehen. Auch in dem natürlichen

Werden der Dinge, das als Formwechſel oder als Metamorphoſe erſcheint, iſt das Entſtehen einer neuen Form zugleich das Vergehen der vorhandenen. Entſtehen und Vergehen ſind auch hier derſelbe Proceß, derſelbe Moment. Indem ein Zuſtand entſteht, vergeht ein anderer und umgekehrt. Mithin muß das Werden begriffen werden als ein Entſtehen, welches vergeht, d. h. als ein beſtändiges Vergehen, wie die Zeit (der Moment ohne Dauer) ein beſtändiges Fließen und Verfließen.

Hier iſt der Widerſpruch im Werden: es iſt beſtändiges Vergehen, d. h. ein Vergehen, welches nicht vergeht, ſondern bleibt. Dieſer Widerſpruch macht das Begreifen unmöglich. Das beſtändige Vergehen läßt ſich nicht feſthalten, iſt gleich dem Moment, der ſich nicht faſſen läßt, ſondern, wie man ihn ergreifen will, verſchwindet. Das Werden muß gedacht werden und widerſtrebt zugleich dem Gedanken. Es iſt ein ebenſo nothwendiger als in ſeiner Fixirung unmöglicher Begriff, d. h. es iſt ein unvollkommener Begriff, der die Fortbildung fordert, ein Denkproblem, das zur Löſung drängt.

Zwiſchen Denken und Sein entdeckt ſich ein Widerſpruch. Darum ſagen wir: das Sein als Begriff widerſpricht ſich. Da nun das Sein in der That nichts anderes iſt als Begriff, ſo mußte geſagt werden: das Sein widerſpricht ſich ſelbſt. Daſſelbe gilt in Rückſicht des Werdens. Es findet ſich ein Widerſpruch zwiſchen Denken und Werden. Das Werden als Begriff widerſpricht ſich. Und da es ein nothwendiger Begriff iſt, ſo widerſpricht das Werden ſich ſelbſt.

Zuſatz. Dieſen Widerſpruch im Werden begreift Protagoras, wie Gorgias den Widerſpruch im Sein. (Vgl. §. 17. Nr. 2). Wie ſich Gorgias zu Zeno und Parmenides verhält, ſo verhält ſich in dieſem Punkte Protagoras zu Heraklit. Das widerſpruchsloſe Sein iſt das einzig und nothwendig zu Denkende: dies

iſt die Einſicht des Parmenides. Wenn aber das widerſpruchsloſe Sein in der That das wahrhaft Wirkliche iſt, ſo kann es nicht gedacht werden: dies iſt die Einſicht des Gorgias. Vielmehr muß das Sein als Widerſpruch gedacht werden. Das Werden iſt das einzig und nothwendig zu Denkende: das iſt die Einſicht Heraklits. Wenn aber in der That Alles nur Werden, wenn der beſtändige Fluß der Dinge das wahrhaft Wirkliche iſt, ſo iſt nichts erkennbar, ſo kann nichts feſtgehalten und gedacht werden, alſo iſt das Werden ſelbſt undenkbar: das iſt die Einſicht des Protagoras.

## §. 81.

## Löſung des Widerſpruchs. Daſein.

Das Werden iſt beſtändiges Vergehen. Das iſt der Widerſpruch, der das Werden dem Denken entrückt. Als beſtändiges Vergehen iſt das Werden unfaßbar. So wie es gedacht wird, iſt es vergangen. Und darin liegt die Löſung des Widerſpruchs. Das begriffene Werden iſt das vergangene Werden. Das vergangene Werden iſt das Gewordenſein. Das Gewordene iſt, es iſt nicht bloß, ſondern es iſt da, im Unterſchiede von dem bloßen Werden, welches nicht da iſt. So unterſcheidet ſich in der Zeit die Vergangenheit von der Gegenwart und Zukunft. Die Zukunft iſt noch nicht, die Gegenwart iſt unfaßbar, die Vergangenheit allein iſt ausgemacht, ſie iſt da; was in der Zeit begriffen wird und allein der Betrachtung Stand hält, iſt die Vergangenheit, die Geſchichte. Was wir als Gegenwart vorſtellen, iſt ſtreng genommen nicht Gegenwart, ſondern jüngſte Vergangenheit, das eben Vergangene. Daher bekommt auch im Sprachgebrauch das Perfectum die Bedeutung des Präſens (γίγνεσθαι, γέγονα).

Das gewordene Sein iſt im Unterſchiede vom Werden Da-

ſein, im Unterſchiede von dem bloßen, unbeſtimmten Sein ein beſtimmtes Sein (Soſein), es *iſt* nicht bloß, ſondern es iſt *was* (τι, quid, quale), ein ſo beſchaffenes, qualitatives Sein oder Qualität.

Das Werden iſt ein Denkproblem, das ſich im Begriff des Daſeins oder der Qualität auflöſt.

## §. 82.

## Qualität: Etwas und Anderes.

Das qualitative (gewordene) Sein iſt beſtimmt als ein Was. Weil es beſtimmt iſt, darum iſt es unterſchieden von Anderem, das mithin auch als unterſchieden, darum als beſtimmt, alſo ebenfalls als ein Was gedacht werden muß. So unterſcheidet ſich der Begriff des Daſeins nothwendig in dieſe beiden Beſtimmungen, die ſich zu einander verhalten als ein Was zu einem anderen Was d. h. als *Etwas* zu *Anderem*. Wie verhalten ſich dieſe beiden Beſtimmungen?

1. Außer dem Etwas iſt Anderes. Alſo müſſen die beiden Beſtimmungen bejaht, mit einander verknüpft und der Begriff des Daſeins erklärt werden als Etwas *und* Anderes. Dieſes Und iſt der allgemeine und unbeſtimmte Ausdruck einer Verknüpfung, die zugleich Unterſcheidung iſt. Wie ſind die beiden Beſtimmungen verknüpft und unterſchieden?

2. Außer dem Etwas iſt *nur* Anderes. Es giebt im Daſein keine weitere, dritte Beſtimmung. Alſo ſind beide unmittelbar verknüpft und ebenſo unmittelbar unterſchieden. Sie müſſen darum als ſolche begriffen werden, die ſowohl zuſammengehören als einander ausſchließen. Ihr Verhältniß iſt die Trennung in der Verbindung und die Verbindung in der Trennung. Eine ſolche Verbindung iſt *Grenze*.

3. Beide Beſtimmungen ſind durcheinander begrenzt. Jede der beiden Beſtimmungen iſt alſo begrenztes Daſein. Das begrenzte Daſein iſt endlich. Was iſt Endlichkeit?

## §. 83.

## Das Endliche.

Das Endliche iſt begrenzt; es iſt begrenzt durch Anderes, das ebenfalls endlich iſt; es kann ohne Anderes, wodurch es begrenzt iſt, nicht gedacht werden. Von dem Endlichen gilt was Spinoza vom Modus erklärt: „per modum intelligo id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.“

1. Alſo iſt das Endliche auf Anderes unmittelbar bezogen und zugleich unmittelbar davon unterſchieden. Sein Daſein iſt in dieſer doppelten Rückſicht beſtimmt: durch die Beziehung auf Anderes und durch den Unterſchied von Anderem. Was das Endliche iſt im Unterſchiede von Anderem, das iſt ſein eigenes, unterſchiedenes Sein, das iſt es an ſich (Anſichſein); was das Endliche iſt in der Beziehung auf Anderes, das iſt ſein bezogenes, relatives Sein, das iſt es für Anderes (Sein für Anderes).

2. Das Anſichſein iſt beſtimmt durch den Unterſchied von Anderem. Etwas iſt unterſchieden nur vermöge ſeiner Grenze. Das Sein für Anderes iſt beſtimmt durch die Beziehung. Etwas iſt auf Anderes bezogen nur vermöge ſeiner Grenze. Alſo beide Beſtimmungen fallen genau in denſelben Punkt; ſie ſind nicht auseinanderzuhalten. Das Anſichſein iſt nicht zu unterſcheiden von dem Sein für Anderes. Das Endliche iſt an ſich nur, was es für Anderes iſt. Es geht ohne Reſt auf in die äußere Beziehung, von welcher es ſich nicht ablöſen läßt. Sein ganzes Daſein iſt mit dem Anderen ſo untrennbar verbunden,

daß es ohne Anderes weder ſein noch gedacht werden kann. Es iſt daher an ſich Anderes (θάτερον).

3. So nöthigt uns der Begriff des Endlichen, die beiden Beſtimmungen Etwas und Anderes nicht getrennt, ſondern in Einem zu denken. Das Endliche iſt Etwas und Anderes; jedes Endliche iſt beides zugleich: es iſt zugleich Anderes und Nicht-Anderes. Sein und Nichtſein in Einem heißt Werden. Anderesſein und Nicht-Anderesſein in Einem heißt Anderswerden oder Veränderung (ἀλλοίωσις). Das iſt der Widerſpruch im Begriffe des Endlichen.

## §. 84.

## Die Veränderung. Der Widerſpruch des Endlichen. Das Endloſe.

Etwas hat in Wahrheit das Andere nicht außer ſich, ſondern an ſich. Das Etwas ſelbſt iſt Etwas und Anderes, d. h. es iſt veränderlich, vielmehr es iſt im Proceß fortwährender Veränderung begriffen. Was iſt Veränderung?

1. Etwas wird Anderes, dieſes Andere iſt auch Etwas und wird wieder Anderes und ſo fort ins Endloſe. Die Veränderung muß demnach gedacht werden als endloſer Progreß. Im Begriff des Endlichen liegt das Endloſe. Das Endliche hat ein Ende, d. h. es iſt begrenzt durch Anderes, welches ſelbſt auch wieder begrenzt iſt durch Anderes. So nimmt das Endlichſein kein Ende. Die Grenze iſt immer von neuem da; es giebt keine letzte Grenze. So iſt das Endliche in Wahrheit endlos, das Begrenzte in Wahrheit unbegrenzt. Eben hierin beſteht der Widerſpruch im Begriff des Endlichen: es kann nicht gedacht werden ohne Ende, und das Ende als punctum finale, als letztes Ende kann ebenſo wenig gedacht werden. Der Begriff des End-

lichen, ſobald er ernſthaft gedacht wird, iſt kein ausgemachter Gedanke, ſondern ein Gedankenproblem.

2. Der endloſe Progreß läßt ſich nicht ausdenken. Das Denken kann dieſe Vorſtellung nicht vollenden. Jeder Verſuch, das Ende zu erreichen, ſcheitert. So erſcheint das Denken dem Endloſen gegenüber machtlos. So erſcheint das Endloſe dem Denken gegenüber überlegen, als das Unbegreifliche, Unfaßbare, Erhabene. Mit ihm, ſo ſcheint es, eröffnet ſich die Ausſicht in ein Jenſeits des menſchlichen Verſtandes.

3. Der Widerſpruch zwiſchen dem Denken und dem endloſen Progreß leuchtet ein. Sobald unſer Denken auf den endloſen Progreß ſtößt, in welcher Form es immer ſei, erfahren wir dieſen Widerſpruch, der dem Denken unvermeidlich begegnet. Dieſe Erfahrung läßt ſich zunächſt auf eine doppelte Weiſe auslegen. Entweder gilt der endloſe Progreß als ein Zeugniß gegen die Macht des Denkens, oder die Natur des Denkens als ein Zeugniß gegen den endloſen Progreß. In dem erſten Fall erſcheint das Endloſe unter dem Anſehen des Unendlichen, welches zu faſſen das endliche Denken von Natur unfähig ſei. Das iſt die gewöhnliche Auskunft, womit ſich die Meiſten befriedigen. Im zweiten Fall erſcheint das Endloſe als das Gedankenloſe, in deſſen fortgeſetzter Vorſtellung die Gedanken ausgehen, nicht weil dieſe Vorſtellung zu erhaben, ſondern im Gegentheil weil ſie in ihrem ewigen Einerlei langweilig und geiſttödtend iſt. Das Endloſe iſt undenkbar: nach den Einen, weil es unſer Denkvermögen überſteigt; nach den Anderen, weil es die Form des Denkens nicht erreicht. Was iſt der endloſe Proceß, logiſch betrachtet?

Zuſatz. Wenn das Denken als die höchſte Form gilt, ſo muß das Endloſe als das Formloſe angeſehen werden. Das Formloſe iſt mangelhaft, weil ihm die Form fehlt. Dann iſt der Man-

gel, der den Widerſpruch zwiſchen dem Denken und dem Endloſen verſchuldet, ein Mangel nicht des Denkens, ſondern des Endloſen. So haben ſchon die alten Pythagoreer das ἄπειρον dem περαῖνον gegenübergeſtellt als das Geringere (Philolaus). Aus demſelben Grunde bezeichnete Hegel das Endloſe als „die ſchlechte Unendlichkeit".

## §. 85.
## Erklärung des endloſen Progreſſes.

In der Vorſtellung des endloſen Progreſſes wiederholen ſich in einförmigem Wechſel immer dieſelben Beſtimmungen. Wir ſind genöthigt, die Beſtimmung A zu denken, aber A läßt ſich nicht denken ohne B, welches letztere von neuem die Vorſtellung A hervorruft, die wieder zu B treibt, und ſo fort ins Endloſe. Die beiden Beſtimmungen hören nicht auf zu wechſeln. Unſere Vorſtellung beharrt in dieſem Wechſel.

1. Wenn zwei Beſtimmungen ſich gegenſeitig dergeſtalt fordern, daß die eine ohne die andere nicht gedacht werden kann, ſo liegt darin die deutliche Hinweiſung, daß ſie zuſammengehören, daß ſie vereinigt ſein wollen. Wenn nun dieſe beiden Beſtimmungen mit einander wechſeln und dieſen Wechſel ins Endloſe fortſetzen, ſo zeigt ſich eben dadurch, daß die angeſtrebte Vereinigung nicht zu Stande kömmt. Beſtimmungen, die vereinigt werden ſollen und nicht können, widerſprechen einander. Wenn ein Widerſpruch weder umgangen noch gelöſt werden kann, ſo kann er ſich nur wiederholen. Eine ſolche Wiederholung iſt der endloſe Progreß. Jeder endloſe Progreß iſt der Ausdruck eines ungelöſten Widerſpruchs. Jeder ungelöſte Widerſpruch erzeugt in unſerem Denken den endloſen Progreß.

2. Die Löſung des Widerſpruchs iſt die Vereinigung der

entgegengeſetzen Seiten. Der ungelöſte Widerſpruch iſt die Nichtvereinigung beider. Wenn entgegengeſetzte Beſtimmungen nicht vereinigt werden, ſo fallen ſie auseinander und bilden in dieſer Entzweiung einen Dualismus. Jeder ungelöſte Widerſpruch verfällt, indem er feſtgehalten wird, dem Dualismus. Jeder Dualismus iſt ein ungelöſter Widerſpruch, darum allemal ein Problem. Sobald das Denken in einen Dualismus geräth, aus dem es ſich nicht herausfinden kann, nimmt es nothgedrungen die Richtung des endloſen Progreſſes. Der Dualismus iſt endlos, denn er ſchließt die Einheit aus, die er zugleich verlangt: er iſt eine wirkliche ἀόριστος δυάς. Wo uns der endloſe Progreß erſcheint, da können wir auf den Dualismus ſchließen; wo uns der Dualismus, in welcher Form es immer ſei, vorliegt, da können wir den endloſen Progreß erwarten.

3. Aus dem Dualismus folgt der endloſe Progreß. Nehmen wir z. B. den carteſianiſchen Dualismus von Geiſt und Materie: ſo folgt die Paſſivität der Materie, ihre bloße Bewegbarkeit, alſo muß jeder Körper von außen bewegt werden durch einen Körper, der auch von außen bewegt werden muß: es folgt der endloſe Progreß der Bewegung. Nehmen wir den kantiſchen Dualismus von Pflicht und Neigung, ſo folgt der beharrliche Widerſtreit beider: das endloſe Sollen auf Seite der Pflicht, das endloſe Streben auf Seite des Willens. In beiden Fällen iſt es der Dualismus aus welchem der endloſe Progreß hervorgeht dort in der mechaniſchen, hier in der moraliſchen Form.

Zuſatz. Das Denken hat die Beſtimmung, Probleme zu löſen, aber nicht in einem ungelöſten Problem ſtecken zu bleiben. Darum iſt die fortgeſetzte Vorſtellung des endloſen Progreſſes geiſtlos. Je entwickelter das geiſtige Vermögen iſt, um ſo unerträglicher wird ihm die einförmige Wiederholung derſelben Vorſtellungen, um ſo

weniger kann es in der Vorstellung des endlosen Progresses beharren.

Wenn wir uns den Widerspruch als einen beharrlichen Zustand denken, so ist ein solcher Zustand für die geistige Natur in der That der qualvollste. Der fixirte Widerspruch ist der endlose Progreß. Die Phantasie der Völker hat für die größten Frevel die furchtbarsten Strafen ersonnen und diese Strafen vorgestellt in der Form des endlosen Progresses: die Qualen des Tantalus, der Stein des Sisyphus, das Sieb der Danaiden. Es giebt etwas, das noch furchtbarer ist als die Höllenstrafen der Alten: wenn das Leben selbst zum endlosen Progreß verurtheilt wird (der ewige Jude).

## §. 86.

## Die Lösung des Widerspruchs: das Unendliche. Das Fürsichsein.

Der endlose Progreß erschien uns in der Form der Veränderung: Etwas wird Anderes, das Andere ist wieder Etwas, as Anderes wird, und so fort ins Endlose. Das Problem ist ie Vereinigung dieser beiden Bestimmungen.

1. Etwas wird Anderes, d. h. es geht in Anderes über. lso ist jetzt nicht mehr Etwas und Anderes, sondern was geacht werden muß, ist Etwas in Anderem. Wenn das Eine in as Andere übergeht, so fallen beide nicht mehr auseinander, ist der Unterschied zwischen beiden, d. h. die Grenze, aufgehoen. Was also gedacht werden muß, ist aufgehobene Grenze der aufgehobene Endlichkeit. Beide sind Eines. Etwas in nderem ist die Einheit entgegengesetzter Bestimmungen. Wie egreift sich diese Einheit?

2. Das Etwas, welches in Anderem ist, hat sein Ende rfüllt: es muß deshalb gedacht werden als vollendetes Dain. Es hat seine Grenze nicht mehr außer sich, sondern in sich,

es iſt in ſich begrenzt, alſo auch in ſeiner Grenze nicht auf Anderes, ſondern auf ſich bezogen, alſo nicht mehr Sein für Anderes, ſondern Sein für ſich (Fürſichſein).

3. Vollendetes Daſein, Selbſtbegrenzung, Fürſichſein iſt wahre Unendlichkeit. Die wahre Unendlichkeit iſt nicht ſogeſetzte, ſondern aufgehobene Endlichkeit, denn ſie iſt die Einheit der qualitativen Beſtimmungen (Etwas und Anderes), in welcher die Beziehung auf Anderes d. h. die Endlichkeit als aufgehoben gedacht wird. Der Unterſchied des Endlichen und Unendlichen erklärt ſich zunächſt in folgender Formel, deren Bedeutung entwickelt werden ſoll. Das Endliche iſt Etwas und Anderes. Das Unendliche iſt Etwas in Anderem, d. h. das Uebergehen der einen Beſtimmung in die andere, der Moment dieſes Uebergehens. In dieſem Moment ſind beide Eines, ſie ſind nicht nach einander, ſondern zugleich. Darum kann dieſer Moment keine extenſive Größe ſein, keine Zeitdauer haben, alſo auch keine Zeitunterſchiede. So hat Plato in ſeinem Parmenides die Einheit der Gegenſätze, dieſen Moment des Uebergehens tiefſinnig als den Augenblick (τὸ ἐξαίφνης) bezeichnet, in dem die Zeitunterſchiede aufhören, alſo die Zeit ſelbſt aufgehoben iſt: als den zeitloſen Augenblick. Wie ſich der platoniſche Augenblick zur endloſen Zeit verhält, ſo überhaupt verhält ſich das Unendliche zum Endloſen *).

Zuſatz. Hegel hat das Unendliche als „abſolute Negativität" bezeichnet. Als aufgehobene Endlichkeit iſt es die Negation der Endlichkeit; da nun dieſe ſelbſt fortwährende Schranke und in dieſem Sinne Negation iſt, ſo darf das Unendliche als Aufhebung der Negation, d. h. als Negation der Negation oder als abſolute Negativität gelten. Das iſt die Worterklärung, die ſchon

*) Vgl. meine Diſſertation de Parmenide Platonico pg. 70 flg. (Pforzheim 1849).

als ſolche keinen andern als einen affirmativen Sinn haben kann. Doch haben ſich Viele durch den Ausdruck, wie es ſcheint, akuſtiſch täuſchen laſſen und die abſolute Negativität ungefähr ſo verſtanden, als ob ſie pure Negation wäre.

Der wahre Sinn des hegelſchen Ausdrucks iſt tiefer als die Worterklärung. Der Begriff des Endlichen iſt ein aufzulöſender Widerſpruch. Der ungelöſte Widerſpruch, ſobald er fixirt wird, iſt endlos. Das Endloſe iſt der ungelöſte Widerſpruch. Das Unendliche iſt der aufgelöſte Widerſpruch. Jeder Widerſpruch iſt in ſeiner Fixirung endlos. Jede Löſung iſt wahrhaft unendlich. Iſt nun nicht jeder Widerſpruch Negation? Iſt alſo die Auflöſung des Widerſpruchs nicht offenbar die Aufhebung oder Negation dieſer Negation und in dieſem Sinne „abſolute Negativität"? Da nun die hegelſche Dialektik die methodiſche Löſung der Widerſprüche ſein will, ſo begreift ſich einfach genug, warum Hegel die Dialektik auch als die Methode der abſoluten Negativität, warum er die abſolute Negativität als das Princip ſeiner Methode und deshalb auch als das Princip ſeines Syſtems bezeichnet. In der That kommt der Ausdruck „abſolute Negativität" in dieſer Rückſicht dem Begriffe der Entwicklung gleich.

## §. 87.

## Das Unendliche und Endliche.

Das Unendliche ſchließt das Endliche nicht aus, ſondern ein
nd hat deshalb das Ende nicht außer ſich, ſondern in ſich.
5o läßt ſich das Unendliche vom Endloſen, die wahre Unend-
chkeit von der falſchen am einfachſten unterſcheiden.

1. Die Nothwendigkeit, das Endliche im Unendlichen zu
enken, läßt ſich aus der Unmöglichkeit des Gegentheils dar-
)un. Das Gegentheil iſt die gewöhnliche Vorſtellung, welche
3 liebt, das Endliche und Unendliche zu kennen und einander
) ausſchließend als möglich entgegenzuſetzen. Das Gegentheil

iſt dieſe dualiſtiſche Faſſung beider Beſtimmungen. Laſſen wir dieſe Faſſung gelten, ſo zeigen ſich ſogleich die unmöglichen Folgen. Jede der beiden Beſtimmungen verkehrt ſich in ihr Gegentheil; keine von beiden iſt mehr was ſie ſein will. Die Vorſtellung ſelbſt, die ſich in dieſen Dualismus begiebt, geräth in die größten Widerſprüche, denn ſie muß verneinen, was ſie auf jeder der beiden Seiten bejahen möchte.

2. Das Unendliche ſchließe das Endliche von ſich aus, alſo iſt es ausſchließend und ausgeſchloſſen, alſo begrenzt, alſo ſelbſt endlich. Das Endliche ſchließe das Unendliche von ſich aus, alſo hat es das Unendliche außer ſich, alſo iſt es auf das Unendliche unmittelbar bezogen und hat daſſelbe an ſich, das Unendliche verhält ſich jetzt zum Endlichen, wie das Andere zum Etwas, d. h. das Endliche ſelbſt iſt unendlich. Sobald das Unendliche gedacht wird als ausſchließend das Endliche, ſo ſind alle Verſicherungen, wie unendlich es ſei, umſonſt, es wird verendlicht; die Vorſtellung ſelbſt, die das Unendliche von dem Endlichen abſondert, um ſich des Unendlichen eben dadurch recht zu verſichern, iſt wider ihren Willen genöthigt, daſſelbe in endlicher Form zu denken. So wird der Himmel in religiöſem Sinne, wenn er jenſeits der räumlichen Welt vorgeſtellt wird, unwillkürlich localiſirt und ſelbſt räumlich gedacht als Ort der Seligkeit; ſo wird Gott oder das unendliche Weſen, abgeſondert von der Welt und den endlichen Weſen, unwillkürlich anthropomorphiſirt, und die Formen der Endlichkeit dringen unaufhaltſam in dieſe Vorſtellung ein.

3. Das Unendliche darf alſo nicht als das Gegentheil der Endlichkeit, ſondern muß als deren Aufhebung gedacht werden. Das Endliche iſt durch Anderes begrenzt, es kann ohne Anderes weder ſein noch begriffen werden; eben darin beſteht der Charakter des Endlichen, daß es auf Anderes außer ihm angewieſen iſt:

das ist die Schranke seiner Natur, seine Negation, sein innerer Widerspruch. Diesen Widerspruch lösen, diese Schranke aufheben heißt vollendet sein, nicht mehr für Anderes, sondern für sich sein.

Zusatz. Diesen Begriff des Unendlichen oder des vollendeten Daseins (Fürsichseins) im Unterschiede von dem Endlichen und Endlosen wollen wir durch einige Beispiele anschaulich machen. Ein Sinnbild des Endlichen ist die gerade Linie, ein Sinnbild der wahren Unendlichkeit ist der Kreis. Die gerade Linie ist nie vollendet, es giebt in ihr keine letzte Grenze, über welche hinaus sie nicht weiter fortgesetzt werden könnte, sie ist an sich endlos. Der Kreis ist vollendet. Er hat die Grenze in sich, er begrenzt sich selbst, Anfang und Ende fallen in denselben Punkt, dieser Punkt ist in der Kreislinie jeder mögliche. In dieser Coincidenz der Grenzpunkte (Anfang und Ende) zeigt sich die Einheit der Gegensätze (ξυνὸν ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας. Heraklit).

Ein Beispiel des Endlichen ist das menschliche Bedürfniß. Das Bedürfniß ist die Empfindung dessen, was mir fehlt, was ich nicht bin, nicht habe, also meines Mangels, meiner Schranke, meiner Negation. Ein Beispiel des Unendlichen ist die Befriedigung, der Genuß, die Ergänzung. Befriedigung ist Vollendung. Im Bedürfniß bin ich auf Anderes bezogen, was ich nicht bin, nicht habe. In dem Zustand der Befriedigung bin ich für mich. Bedürfniß ist Beziehung auf Anderes, Befriedigung ist Fürsichsein.

Eine solche Befriedigung z. B. ist die Erkenntniß. Die Erkenntniß ist klare und deutliche Vorstellung, sie ist als solche die Aufhebung der unklaren und dunkeln. Wir empfinden die Unklarheit als Druck, als Mangel, als Schranke, die wir los werden möchten. Wir werden sie los in der klaren Vorstellung. Die Unklarheit ist unser Mangel, unsre Negation, von der uns die Erkenntniß befreit, indem sie diese Negation aufhebt oder verneint.

Die Selbstsucht ist endlich und endlos. Sie ist endlich, denn

ſie iſt ausſchließend; ſie iſt endlos, denn ſie iſt unerſättlich. Das gilt von allen Leidenſchaften, welche die Selbſtſucht inſpirirt. Die Selbſtſucht in ihren Leidenſchaften iſt, wie die Alten tiefſinnig erkannt haben, ein ἄπειρον. Unendlich dagegen iſt die aufgehobene Selbſtſucht, die Hingebung, die Liebe: das Sein des Einen im Andern.

Wie ſich das Unendliche zum Endloſen verhält, ſo die Ewigkeit zur Zeit. Die Zeit iſt endloſer Progreß. Die endloſe Zeit iſt nicht Ewigkeit. Die Ewigkeit iſt aufgehobene Zeit. Die Seligkeit, die Momente des Glücks, der tiefen Befriedigung ſind zeitlos. Wer im endloſen Streben beharren will, muß auf dieſes Glück, auf jede Art der Befriedigung, auf die Ewigkeit Verzicht leiſten und ſich dem endloſen Progreſſe der Zeit zuſchwören. Für einen Solchen darf es keinen zeitloſen Moment geben, keinen Augenblick, in dem die Zeit aufhört. (Die Wette des Fauſt) *).

## §. 88.

## Das Fürſichſein als Eines und Vieles.

Das Unendliche iſt vollendetes Daſein oder vollendete Qualität. Man muß dieſen Begriff nicht überſchätzen; die obigen Beiſpiele greifen um der Anſchaulichkeit willen höher, als der Begriff ſeinem logiſchen Inhalte nach iſt. Es giebt in Wahrheit kein Daſein, das bloß endlich d. h. bloß von Außen und nicht durch ſich beſtimmt wäre.

1. Das vollendete Daſein iſt für ſich. Es iſt nicht mehr auf Anderes bezogen, hat das Andere nicht mehr unmittelbar an ſich, darum iſt es der Veränderung entnommen. Alſo muß es begriffen werden als etwas Unveränderliches, es bleibt ſich ſelbſt gleich, es iſt immer daſſelbe Eine. Das Fürſichſein

*) Vgl. meine Schrift: Kants Leben und die Grundlagen ſeiner Lehre (Mannheim 1860) S. 149.

kann demnach nicht mehr begriffen werden als Etwas, auch nicht als Etwas und Anderes, sondern nur als Eines. Die Qualität als solche ist veränderlich. Die unveränderliche Qualität ist die aufgehobene. Das Dasein, in welchem die Qualität aufgehoben ist, das qualitätslose Dasein, läßt sich nur denken durch den Begriff des Einen.

2. Der Begriff des Einen ist vollkommen bestimmt, darum auch vollkommen unterschieden. Aber der Unterschied ist nicht mehr, wie im Etwas, die unmittelbare Beziehung auf Anderes. Das Eine ist beziehungslos, es ist lediglich für sich. Sein Unterschied von Anderem muß daher so begriffen werden, daß alle unmittelbare Beziehung zu Anderem aufgehoben erscheint. Das Andere ist dem Eins völlig fremd. Der Unterschied ist in diesem Falle die gänzliche Ausschließung. Das Eins schließt alles Andere von sich aus. Nun ist jedes Andere ebenfalls Eines, darum ebenfalls ausschließend. Mithin läßt sich das Eine nur denken im Unterschiede von Anderen, deren jedes auch Eines ist. Der Begriff des Eins fordert nothwendig die vielen Eins.

3. An die Stelle von Etwas und Anderem ist jetzt der Begriff Eines und Vieles getreten. Jedes Eins ist für sich. Es ist ausschließend und ausgeschlossen. Hier ist der Widerspruch im Begriffe des Eins. Es will beziehungslos gedacht werden und kann doch nicht allein gedacht werden. Es ist für sich, aber nur als Eines unter Anderen, deren jedes ebenfalls Eines ist. Die vielen Eins verhalten sich ausschließend zu einander. Das ausschließende Verhältniß ist das vollkommen äußerliche. Jedes bleibt in diesem Verhältniß, was es ist. Keines geht in das Andere über. Die vielen Eins können mithin nur äußerlich verknüpft oder an einander gereiht werden. Die Zusammenfassung geschieht durch die aggregative Reihe: Eins und Eins und Eins u. s. f.

ſionsverhältniſſe), und körperliche Erſcheinungen bilden, die ſich nur quantitativ unterſcheiden (Menge der Theile, Größe der Poren u. ſ. f.)

Die atomiſtiſche Politik erklärt den Staat aus dem Naturzuſtand der vielen Individuen, die ſich gegenſeitig ausſchließen (Krieg Aller gegen Alle), zuletzt eine äußere Uebereinkunft bilden (Vertrag), deren richtige Folge keine andere ſein kann als die Herrſchaft der Meiſten d. h. die ausſchließliche Geltung der Quantität.

## Zweites Capitel.

# Die Quantität.

### §. 89.

### Der Begriff der Größe: 1. die Discretion.

Der Begriff des Fürſichſeins oder des Eins forderte den Unterſchied des Eins vom Eins, alſo die vielen Eins, die nur gedacht werden konnten als die aggregative Reihe: Eins und Eins und Eins u. ſ. f. Die Glieder dieſer Reihe ſind vollkommen unterſchieden und vollkommen gleich. Sie ſind unterſchieden dadurch, daß jedes Eins für ſich iſt, d. h. ſie ſind unterſchieden im Einsſein. Eine Reihe ſolcher Glieder bildet daher ein Ganzes, das gedacht werden muß als zuſammengeſetzt aus völlig gleichartigen Theilen. Eine ſolche Zuſammenſetzung heißt Größe. Dieſer Begriff iſt ein neues logiſches Problem.

1. Jedes Eins iſt von dem anderen unterſchieden, es iſt ein beſonderes für ſich. Die Eins ſind unterſchieden, aber nicht verſchieden, denn ſie ſind als bloße Eins qualitätslos, alſo gleich. Sie können nicht durch Beſchaffenheit unterſchieden werden, ſondern nur durch Sonderung. Sie laſſen ſich nicht diſtinguiren, ſondern nur discerniren. Sie ſind nicht disparat, ſondern discret. Keine Größe kann gedacht werden ohne Unterſcheidung, d. h. ohne darin befindliche Unterſchiede. Was in der Größe

unterſchieden wird, iſt nicht Etwas und Anderes, ſondern Eins und wieder Eins, d. h. Vieles, wovon jedes Eins iſt. Was in der Größe unterſchieden wird, iſt alſo discret. Ohne Discretion iſt mithin die Größe undenkbar. Die Discretion gehört alſo zum Begriff der Größe. Die Größe iſt ihrem Begriff nach discret.

2. Jede Größe iſt discret, d. h. in jeder Größe iſt Viel zu unterſcheiden, wovon jedes Eins iſt. Jede Größe iſt viel Eins. Aber die Größe iſt nicht bloß discret. Wäre ſie bloß discret, ſo würde ſie aus ſo vielen von einander unabhängigen und getrennten Eins beſtehen. In dem Eins für ſich genommen iſt nichts zu unterſcheiden. In der Größe iſt Vieles zu unterſcheiden. Alſo iſt das Eins für ſich genommen Nicht-Größe. Sind die Eins von einander getrennt, ſo wird jedes für ſich genommen, ſo iſt keines Größe. Alſo können die getrennten Eins niemals Größe ausmachen. Die Discretion als ſolche iſt die bloße Sonderung oder Trennung. Alſo leuchtet ein, daß durch die Discretion allein die Größe nicht gedacht werden kann. Die Größe fordert den Begriff der Discretion. Zugleich iſt es unmöglich, die Größe bloß durch den Begriff der Discretion zu denken. Wäre die Größe bloß discret, ſo wäre ſie nicht Größe. Hier zeigt ſich bereits das in dem Begriff der Größe enthaltene Problem.

3. Die Unmöglichkeit, die Größe bloß discret zu denken, läßt ſich an dem Beiſpiele der Raum- und Zeitgröße erleuchten. Das Eins in Rückſicht der Raumgröße iſt der mathematiſche (untheilbare) Punkt; das Eins in Rückſicht der Zeitgröße iſt der untheilbare Moment, der Moment, der jede Dauer von ſich ausſchließt, wie der Punkt jede Ausdehnung. Der mathematiſche Punkt iſt, wie der Zeitpunkt, das Eins, worin nichts zu unterſcheiden iſt. Der Raum kann nicht gedacht werden als beſtehend aus lauter mathematiſchen Punkten, deren jeder für ſich iſt;

ebenso wenig die Zeit als bestehend aus lauter Zeitpunkten. Dies hieße den Raum zusammensetzen aus lauter Elementen, deren jedes nicht Raum ist, und ebenso die Zeit zusammensetzen aus lauter Elementen, deren jedes nicht Zeit ist. Jedermann sieht, daß auf diese Weise weder Raum noch Zeit jemals zu Stande kommt. Wäre also die Raum- und Zeitgröße bloß discret, so wäre jene nicht Raum und diese nicht Zeit und keine von beiden Größe. Wie es sich mit dem Punkte in Rücksicht des Raums und der Zeit verhält, so verhält es sich mit dem Eins überhaupt in Rücksicht der Größe.

Zusatz. Der bloße Begriff der Discretion erklärt die Größe so wenig, daß er dieselbe vielmehr aufhebt. Die bloß discrete Größe ist Widerspruch in sich: sie ist Größe zusammengesetzt aus lauter Nicht-Größen. Will man die Größe als undenkbar erscheinen lassen, so erklärt man sie bloß aus der Discretion. Aus einer solchen Erklärung widerlegt sich die Größe von selbst. Zeno's Beweise gegen die Möglichkeit der Größe gründen sich zum Theil auf diese Erklärungsart. Er wollte zeigen, daß die Größe ein unmöglicher Begriff sei. Er zeigte, daß sie nur aus discreten Theilen begriffen werden könne. Hieraus ergab sich der Widerspruch. Lauter einzelne Körner bilden in der Trennung nie einen Haufen. Dieser Beweis geht eigentlich nicht gegen die Größe, sondern gegen die Menge, da jedes einzelne Korn selbst schon Größe ist. Die Bewegung von A nach B ist unmöglich, wenn die Linie AB unmöglich ist. Diese Linie ist unmöglich, wenn sie aus unendlich viel Theilen besteht. Sie besteht nur dann aus unendlich viel Theilen, wenn jeder Theil als untheilbar genommen wird, d. h. wenn man die Linie als zusammengesetzt denkt aus lauter getrennten Punkten. Dies aber heißt in dem gegebenen Fall die Größe erklären, als ob sie bloß discret wäre.

## §. 90.

## 2. Die Continuität.

Widerſpruch im Begriffe des Eins.

Wir müſſen die vielen Eins als discret d. h. als geſondert er getrennt denken. Wodurch ſind ſie getrennt? Wie außer m Etwas nur Anderes gedacht werden konnte (vgl. §. 82. . 2), ſo iſt außer dem Eins nichts weiter zu denken als Eins d Eins u. ſ. f. Außer dem Eins ſind nur Eins. Alſo ſind die len Eins nicht getrennt durch etwas von ihnen Verſchiedenes, rch kein Vacuum, das ſich zwiſchen ſie einſchiebt. Das Eins vom Eins getrennt nur durch Eins, durch nichts Anderes.

1. Alſo muß die Trennung der vielen Eins ſo gedacht rden, daß zwiſchen ihnen keinerlei Unterbrechung ſtattfindet. ir ſind demnach genöthigt, den Unterſchied des Eins vom ns als aufgehoben, die vielen Eins als nicht getrennt (weil rch nichts getrennt) zu denken. Ihre aggregative Reihe oder ſammenſetzung will demnach als ununterbrochener Zuſammen- ng gedacht ſein. Dieſen ununterbrochenen Zuſammenhang be- hnen wir als Continuität oder Stetigkeit. Jene ag- gative Reihe iſt kein Interruptum, ſondern ein Continuum.

2. Hier iſt der Widerſpruch im Begriffe des Eins. Der griff des Eins fordert die Discretion d. h. die Trennung der len Eins. Der Begriff des Eins fordert, daß zwiſchen Eins d Eins nichts iſt als Eins, das heißt, um nicht in den endlo- Progreß zu verfallen, daß die vielen Eins jede Art der Tren- ng ausſchließen, alſo einen ununterbrochenen Zuſammenhang, e vollkommene Einheit bilden. So fordert der Begriff des ns die Trennung der vielen Eins und zugleich das Gegentheil Trennung, er fordert die Discretion und zugleich die Aufhe- ng der Discretion.

3. Die Discretion erklärt, daß die vielen Eins getrennt ſind, daß jedes für ſich iſt, d. h. daß ſie nicht eins ſind. Die Aufhebung der Discretion erklärt, daß die vielen Eins nicht getrennt ſind, d. h. daß ſie eins ſind. Alſo gilt von den vielen Eins, daß ihre Einheit ſowohl verneint als bejaht werden muß, daß ſie ſowohl iſt als nicht iſt. Sein und Nichtſein in Einem heißt Werden. Alſo gilt von den vielen Eins, daß ihre Einheit nur als Werden d. h. als Proceß gedacht werden kann. Das Eins als ſolches hebt ſich auf. Das Eins für ſich genommen iſt einfach, unterſchiedslos, Nichtgröße. Mit dem Eins hebt ſich zugleich die Trennung der vielen Eins auf, erzeugt ſich alſo deren Einheit d. h. die Größe. Indem das Eins vergeht, entſteht die Größe. Der Widerſpruch alſo in dem Begriffe des Eins löſt ſich auf in dem Begriff der Größe. Jetzt erſt gewinnen wir die logiſche Einſicht in dieſen Begriff Die Größe kann nicht ohne Continuität, die Continuität kann nur als Proceß gedacht werden.

## §. 91.

## 3. Discretion und Continuität.

Zuſammenſetzung und endloſe Theilbarkeit.

Der Begriff der Größe kann nicht durch Zuſammenſetzung, ſondern nur durch Entſtehung gedacht werden. Und zwar iſt das Eins das Element, aus welchem ſie entſtanden gedacht werden muß. Das Eins für ſich genommen iſt nicht Größe, aber es iſt das Princip der Größe. Da nun die Entſtehung (Werden) nicht angeſchaut, ſondern nur gedacht werden kann, ſo liegt darin die Erklärung, daß und warum die Größe ein reiner Begriff iſt, der allen Größenanſchauungen (Raum und Zeit) zu Grunde liegt, darum aus denſelben (als ſeinem Erkenntnißgrunde) einleuchtet.

1. Wenn man die Größe bloß durch Zusammensetzung erklärt, so erklärt man sie durch einen handgreiflichen Widerspruch. Sie ist zusammengesetzt aus einfachen Theilen. So erklärt sich die Größe nach dem Begriffe der Discretion. Offenbar ist jeder Theil der Größe auch Größe. Ist nun die Größe zusammengesetzt, so ist jeder Größentheil, weil er Größe ist, ebenfalls zusammengesetzt, so ist selbstverständlich kein Größentheil einfach, und eine Zusammensetzung aus einfachen Theilen ein Widerspruch in sich. Allerdings darf jede Größe vorgestellt werden als zusammengesetzt. Aber woraus sie zusammengesetzt ist, ist selbst Größe. Um also die Größe durch Zusammensetzung zu erklären, muß man offenbar die Größe voraussetzen. Entweder also ist die Erklärung der Größe durch Zusammensetzung ein Widerspruch in sich d. h. unmöglich, oder so weit sie eingeräumt werden darf, ist sie was man eine petitio principii nennt d. h. die Voraussetzung dessen, was erklärt werden soll. In beiden Fällen also ist diese Erklärung so gut als keine.

2. Dieser Widerspruch wird nicht beseitigt durch die gewöhnliche Erklärung der Continuität. Diese gewöhnliche Erklärung nämlich sagt, die continuirliche Größe bestehe nicht aus einfachen Theilen, wie die discrete, sondern aus Theilen, deren jeder selbst wieder zusammengesetzt oder theilbar sei, deren keiner also der kleinste, keiner der letzte ist. Daher sei die continuirliche Größe unendlich theilbar oder zusammengesetzt aus unendlich viel Theilen.

Diese Erklärung löst den Widerspruch in dem Begriffe der Discretion so wenig, daß sie denselben nur vermehrt. Wenn die Größe überhaupt nicht begriffen werden kann durch Zusammensetzung, so kann sie auch nicht begriffen werden durch endlose Zusammensetzung. Und die gewöhnliche Erklärung der Continuität thut nichts anderes, als daß sie die Zusammensetzung der

ſie iſt ausſchließend; ſie iſt endlos, denn ſie iſt unerſättlich. Das gilt von allen Leidenſchaften, welche die Selbſtſucht inſpirirt. Die Selbſtſucht in ihren Leidenſchaften iſt, wie die Alten tiefſinnig erkannt haben, ein ἄπειρον. Unendlich dagegen iſt die aufgehobene Selbſtſucht, die Hingebung, die Liebe: das Sein des Einen im Andern.

Wie ſich das Unendliche zum Endloſen verhält, ſo die Ewigkeit zur Zeit. Die Zeit iſt endloſer Progreß. Die endloſe Zeit iſt nicht Ewigkeit. Die Ewigkeit iſt aufgehobene Zeit. Die Seligkeit, die Momente des Glücks, der tiefen Befriedigung ſind zeitlos. Wer im endloſen Streben beharren will, muß auf dieſes Glück, auf jede Art der Befriedigung, auf die Ewigkeit Verzicht leiſten und ſich dem endloſen Progreſſe der Zeit zuſchwören. Für einen Solchen darf es keinen zeitloſen Moment geben, keinen Augenblick, in dem die Zeit aufhört. (Die Wette des Fauſt) *).

## §. 88.

## Das Fürſichſein als Eines und Vieles.

Das Unendliche iſt vollendetes Daſein oder vollendete Qualität. Man muß dieſen Begriff nicht überſchätzen; die obigen Beiſpiele greifen um der Anſchaulichkeit willen höher, als der Begriff ſeinem logiſchen Inhalte nach iſt. Es giebt in Wahrheit kein Daſein, das bloß endlich d. h. bloß von Außen und nicht durch ſich beſtimmt wäre.

1. Das vollendete Daſein iſt für ſich. Es iſt nicht mehr auf Anderes bezogen, hat das Andere nicht mehr unmittelbar an ſich, darum iſt es der Veränderung entnommen. Alſo muß es begriffen werden als etwas Unveränderliches, es bleibt ſich ſelbſt gleich, es iſt immer daſſelbe Eine. Das Fürſichſein

*) Vgl. meine Schrift: Kants Leben und die Grundlagen ſeiner Lehre (Mannheim 1860) S. 149.

kann demnach nicht mehr begriffen werden als Etwas, auch nicht als Etwas und Anderes, sondern nur als Eines. Die Qualität als solche ist veränderlich. Die unveränderliche Qualität ist die aufgehobene. Das Dasein, in welchem die Qualität aufgehoben ist, das qualitätslose Dasein, läßt sich nur denken durch den Begriff des Einen.

2. Der Begriff des Einen ist vollkommen bestimmt, darum auch vollkommen unterschieden. Aber der Unterschied ist nicht mehr, wie im Etwas, die unmittelbare Beziehung auf Anderes. Das Eine ist beziehungslos, es ist lediglich für sich. Sein Unterschied von Anderem muß daher so begriffen werden, daß alle unmittelbare Beziehung zu Anderem aufgehoben erscheint. Das Andere ist dem Eins völlig fremd. Der Unterschied ist in diesem Falle die gänzliche Ausschließung. Das Eins schließt alles Andere von sich aus. Nun ist jedes Andere ebenfalls Eines, darum ebenfalls ausschließend. Mithin läßt sich das Eine nur denken im Unterschiede von Anderen, deren jedes auch Eines ist. Der Begriff des Eins fordert nothwendig die vielen Eins.

3. An die Stelle von Etwas und Anderem ist jetzt der Begriff Eines und Vieles getreten. Jedes Eins ist für sich. Es ist ausschließend und ausgeschlossen. Hier ist der Widerspruch im Begriffe des Eins. Es will beziehungslos gedacht werden und kann doch nicht allein gedacht werden. Es ist für sich, aber nur als Eines unter Anderen, deren jedes ebenfalls Eines ist. Die vielen Eins verhalten sich ausschließend zu einander. Das ausschließende Verhältniß ist das vollkommen äußerliche. Jedes bleibt in diesem Verhältniß, was es ist. Keines geht in das Andere über. Die vielen Eins können mithin nur äußerlich verknüpft oder an einander gereiht werden. Die Zusammenfassung geschieht durch die aggregative Reihe: Eins und Eins und Eins u. s. f.

4. Die Eins können ſich demnach nicht verändern, ſondern nur mehren. Die Vermehrung iſt eine Veränderung, die mit der Beſchaffenheit nichts zu thun hat, ſie iſt nicht qualitativ (ἀλλοίωσις), ſondern lediglich quantitativ (αὔξησις). Der Begriff der Qualität forderte den Begriff des Eins, dieſer Begriff fordert den der Quantität, denn er enthält ein Problem, das nur durch den Begriff der Quantität gelöſt werden kann.

Zuſatz. Das Fürſichſein als Eines und Vieles iſt ein nothwendiger, in der Auflöſung der Denkprobleme unvermeidlicher Begriff. Soll das Sein als unveränderlich und zugleich als unterſchieden gedacht werden, ſo kann es nur durch dieſen Begriff geſchehen, der als metaphyſiſches (naturerklärendes) Princip die Form des Atoms annimmt. In dieſem Princip wollten die alten Atomiſten den Grundbegriff der Eleaten mit dem Grundbegriff Heraklits vereinigen.

Der Begriff des Eins fordert die vielen Eins, deren ausſchlieſſendes Verhältniß, deren bloß aggregative Verbindung, in welcher keine andern Unterſchiede möglich ſind als quantitative: das ſind die Grundbeſtimmungen aller atomiſtiſchen Syſteme, ob ſie nun metaphyſiſch oder phyſikaliſch oder politiſch ſind, ob die Atome materiell oder immateriell gefaßt werden.

Die Atomenlehre Demokrits macht zum Realprincip die vielen Atome, die ſich gegenſeitig ausſchließen (das Leere = κενόν, μηδέν), aus denen die Dinge beſtehen als Atomenaggregate, und deren Unterſchied lediglich quantitativ iſt. Die Monadenlehre Leibnitzens macht zum Realprincip der Dinge die vielen Monaden (Einheiten), deren jede für ſich iſt, ausſchließend alle andern (Materie), deren Unterſchiede ſämmtlich nur graduell ſind, deren Zuſammenhang zuletzt als äußere Zuſammenfügung (präſtabilirte Harmonie) gilt.

Die atomiſtiſche Phyſik erklärt die Körper durch Molecüle, die ſich ausſchließen (Poren), aggregativ zuſammenſetzen (Cohä-

ſionsverhältniſſe), und körperliche Erſcheinungen bilden, die ſich nur quantitativ unterſcheiden (Menge der Theile, Größe der Poren u. ſ. f.)

Die atomiſtiſche Politik erklärt den Staat aus dem Naturzuſtand der vielen Individuen, die ſich gegenſeitig ausſchließen (Krieg Aller gegen Alle), zuletzt eine äußere Uebereinkunft bilden (Vertrag), deren richtige Folge keine andere ſein kann als die Herrſchaft der Meiſten d. h. die ausſchließliche Geltung der Quantität.

ſie iſt ausſchließend; ſie iſt endlos, denn ſie iſt unerſättlich. Das gilt von allen Leidenſchaften, welche die Selbſtſucht inſpirirt. Die Selbſtſucht in ihren Leidenſchaften iſt, wie die Alten tiefſinnig erkannt haben, ein ἄπειρον. Unendlich dagegen iſt die aufgehobene Selbſtſucht, die Hingebung, die Liebe: das Sein des Einen im Andern.

Wie ſich das Unendliche zum Endloſen verhält, ſo die Ewigkeit zur Zeit. Die Zeit iſt endloſer Progreß. Die endloſe Zeit iſt nicht Ewigkeit. Die Ewigkeit iſt aufgehobene Zeit. Die Seligkeit, die Momente des Glücks, der tiefen Befriedigung ſind zeitlos. Wer im endloſen Streben beharren will, muß auf dieſes Glück, auf jede Art der Befriedigung, auf die Ewigkeit Verzicht leiſten und ſich dem endloſen Progreſſe der Zeit zuſchwören. Für einen Solchen darf es keinen zeitloſen Moment geben, keinen Augenblick, in dem die Zeit aufhört. (Die Wette des Fauſt) *).

## §. 88.

## Das Fürſichſein als Eines und Vieles.

Das Unendliche iſt vollendetes Daſein oder vollendete Qualität. Man muß dieſen Begriff nicht überſchätzen; die obigen Beiſpiele greifen um der Anſchaulichkeit willen höher, als der Begriff ſeinem logiſchen Inhalte nach iſt. Es giebt in Wahrheit kein Daſein, das bloß endlich d. h. bloß von Außen und nicht durch ſich beſtimmt wäre.

1. Das vollendete Daſein iſt für ſich. Es iſt nicht mehr auf Anderes bezogen, hat das Andere nicht mehr unmittelbar an ſich, darum iſt es der Veränderung entnommen. Alſo muß es begriffen werden als etwas Unveränderliches, es bleibt ſich ſelbſt gleich, es iſt immer daſſelbe Eine. Das Fürſichſein

*) Vgl. meine Schrift: Kants Leben und die Grundlagen ſeiner Lehre (Mannheim 1860) S. 149.

kann demnach nicht mehr begriffen werden als Etwas, auch nicht als Etwas und Anderes, ſondern nur als Eines. Die Qualität als ſolche iſt veränderlich. Die unveränderliche Qualität iſt die aufgehobene. Das Daſein, in welchem die Qualität aufgehoben iſt, das qualitätsloſe Daſein, läßt ſich nur denken durch den Begriff des Einen.

2. Der Begriff des Einen iſt vollkommen beſtimmt, darum auch vollkommen unterſchieden. Aber der Unterſchied iſt nicht mehr, wie im Etwas, die unmittelbare Beziehung auf Anderes. Das Eine iſt beziehungslos, es iſt lediglich für ſich. Sein Unterſchied von Anderem muß daher ſo begriffen werden, daß alle unmittelbare Beziehung zu Anderem aufgehoben erſcheint. Das Andere iſt dem Eins völlig fremd. Der Unterſchied iſt in dieſem Falle die gänzliche Ausſchließung. Das Eins ſchließt alles Andere von ſich aus. Nun iſt jedes Andere ebenfalls Eines, darum ebenfalls ausſchließend. Mithin läßt ſich das Eine nur denken im Unterſchiede von Anderen, deren jedes auch Eines iſt. Der Begriff des Eins fordert nothwendig die vielen Eins.

3. An die Stelle von Etwas und Anderem iſt jetzt der Begriff Eines und Vieles getreten. Jedes Eins iſt für ſich. Es iſt ausſchließend und ausgeſchloſſen. Hier iſt der Widerſpruch im Begriffe des Eins. Es will beziehungslos gedacht werden und kann doch nicht allein gedacht werden. Es iſt für ſich, aber nur als Eines unter Anderen, deren jedes ebenfalls Eines iſt. Die vielen Eins verhalten ſich ausſchließend zu einander. Das ausſchließende Verhältniß iſt das vollkommen äußerliche. Jedes bleibt in dieſem Verhältniß, was es iſt. Keines geht in das Andere über. Die vielen Eins können mithin nur äußerlich verknüpft oder an einander gereiht werden. Die Zuſammenfaſſung geſchieht durch die aggregative Reihe: Eins und Eins und Eins u. ſ. f.

4. Die Eins können ſich demnach nicht verändern, ſondern nur mehren. Die Vermehrung iſt eine Veränderung, die mit der Beſchaffenheit nichts zu thun hat, ſie iſt nicht qualitativ (ἀλλοίωσις), ſondern lediglich quantitativ (αὔξησις). Der Begriff der Qualität forderte den Begriff des Eins, dieſer Begriff fordert den der Quantität, denn er enthält ein Problem, das nur durch den Begriff der Quantität gelöſt werden kann.

Zuſatz. Das Fürſichſein als Eines und Vieles iſt ein nothwendiger, in der Auflöſung der Denkprobleme unvermeidlicher Begriff. Soll das Sein als unveränderlich und zugleich als unterſchieden gedacht werden, ſo kann es nur durch dieſen Begriff geſchehen, der als metaphyſiſches (naturerklärendes) Princip die Form des Atoms annimmt. In dieſem Princip wollten die alten Atomiſten den Grundbegriff der Eleaten mit dem Grundbegriff Heraklits vereinigen.

Der Begriff des Eins fordert die vielen Eins, deren ausſchließendes Verhältniß, deren bloß aggregative Verbindung, in welcher keine andern Unterſchiede möglich ſind als quantitative: das ſind die Grundbeſtimmungen aller atomiſtiſchen Syſteme, ob ſie nun metaphyſiſch oder phyſikaliſch oder politiſch ſind, ob die Atome materiell oder immateriell gefaßt werden.

Die Atomenlehre Demokrits macht zum Realprincip die vielen Atome, die ſich gegenſeitig ausſchließen (das Leere = κενόν, μηδέν), aus denen die Dinge beſtehen als Atomenaggregate, und deren Unterſchied lediglich quantitativ iſt. Die Monadenlehre Leibnitzens macht zum Realprincip der Dinge die vielen Monaden (Einheiten), deren jede für ſich iſt, ausſchließend alle andern (Materie), deren Unterſchiede ſämmtlich nur graduell ſind, deren Zuſammenhang zuletzt als äußere Zuſammenfügung (präſtabilirte Harmonie) gilt.

Die atomiſtiſche Phyſik erklärt die Körper durch Molecüle, die ſich ausſchließen (Poren), aggregativ zuſammenſetzen (Cohä-

ſionsverhältniſſe), und körperliche Erſcheinungen bilden, die ſich nur quantitativ unterſcheiden (Menge der Theile, Größe der Poren u. ſ. f.)

Die atomiſtiſche Politik erklärt den Staat aus dem Naturzuſtand der vielen Individuen, die ſich gegenſeitig ausſchließen (Krieg Aller gegen Alle), zuletzt eine äußere Uebereinkunft bilden (Vertrag), deren richtige Folge keine andere ſein kann als die Herrſchaft der Meiſten d. h. die ausſchließliche Geltung der Quantität.

pelte Möglichkeit. Dieſelbe Zahl iſt gegeben entweder in beliebiger Anzahl oder genau ſo oft, als ſie ſelbſt Eins zählt.

3. Die Aufgabe, die allein durch Rechnen gelöſt werden kann, iſt demnach in folgenden drei Fällen erſchöpft:

A. Zähle *verſchiedene* Zahlen, die in beliebiger Anzahl vorhanden ſind.

B. Zähle *dieſelben* Zahlen, die in beliebiger Anzahl vorhanden ſind.

C. Zähle dieſelben Zahlen, die in *derſelben* Anzahl d. h. ſo oft vorhanden ſind, als in der gegebenen Zahl ſelbſt die Eins.

Im erſten Fall ſind gegeben a, b, c, d u. ſ. f. Im zweiten Fall iſt gegeben nur die Zahl a oder nur b oder nur c u. ſ. f. in der Anzahl n. Im dritten Fall iſt gegeben die Zahl a ſo oft als ſie ſelbſt Eins zählt d. h. a mal, oder b in der Anzahl b, oder c in der Anzahl c u. ſ. f.

4. Die Aufgabe im erſten Fall wird gelöſt, indem die verſchiedenen Zahlen (a, b, c, d) gezählt d. h. fortſchreitend zuſammengefaßt werden. Zu a wird b gezählt, zu a + b wird c gezählt u. ſ. f. Die Löſung iſt a + b + c + d. Dieſe Löſung heißt *Summe*, und das Rechnen als zählen verſchiedener Zahlen heißt ſummiren oder *addiren*.

Die Aufgabe im zweiten Fall wird gelöſt, indem dieſelbe Zahl z. B. a in beliebiger Anzahl d. h. n mal zu ſich ſelbſt gezählt wird. Die Löſung iſt $a + a + a \ldots\ldots + \ddot{a}$. Das iſt eine Summe aus n gleichen Poſten. Eine ſolche Summe nennt man *Product*. Die gegebene Zahl a iſt der eine Factor (Multiplicandus), die gegebene Anzahl n iſt der andere (Multiplicator): $a + a + a + a \ldots\ldots + \ddot{a} = na$. Es ſei z. B. 3 in der Anzahl 4 gegeben, ſo iſt die Löſung der Aufgabe $3 + 3 + 3 + 3 = 3 \times 4 = 12$. Das Rechnen als zählen gleicher Zahlen,

die in beliebiger Anzahl gegeben sind, heißt multipliciren. Das Multipliciren ist nichts anderes als addiren, es ist mit Hülfe des Einmaleins beschleunigtes Addiren.

Die Aufgabe im dritten Fall wird gelöst, indem dieselbe Zahl a so oft zu sich selbst gezählt wird, als sie selbst Eins zählt. Also $a + a + a \ldots + \overset{a}{a} = aa = a^2$. Gegeben sei z. B. die Zahl 3, und zwar so oft, als sie selbst Eins zählt, also 3 mal, so ist die Lösung $3 + 3 + 3 = 3 \times 3 = 3^2$; $3^2 + 3^2 + + 3^2 = 3 \times 3^2 = 3^3$ u. s. f. Die Lösung ist eine Summe aus lauter gleichen Posten d. h. ein Product, und zwar eine Summe aus so viel gleichen Posten, als jeder derselben Eins zählt, d. h. ein Product aus gleichen Factoren. Ein solches Product nennt man Potenz und das Rechnen, sofern es Potenzen bildet, potenziren. Je nachdem die Anzahl der gleichen Factoren kleiner oder größer ist, ergiebt sich der Unterschied der niederen und höheren Potenzen. Ein Product aus zwei gleichen Factoren heißt in Rücksicht auf den Factor dessen Quadrat, ein Product aus drei gleichen Factoren Kubus u. s. f. Die Anzahl der gleichen Factoren heißt in Rücksicht auf die Potenz deren Grad oder Exponent, der Factor selbst deren Basis.

5. Alles Zusammenzählen der Zahlen ist entweder addiren oder multipliciren oder potenziren; es ist in seiner Grundform summiren. Zusammengezählte Zahlen sind entweder Summen oder Producte oder Potenzen; die Grundform ist Summe. Besteht die Summe aus lauter gleichen Summanden, so heißt sie Product. Besteht das Product aus lauter gleichen Factoren, so heißt es Potenz.

6. Die Eins verhalten sich äußerlich zu einander. Ebenso die Zahlen. Sie lassen sich daher ebensosehr verbinden als trennen, ebensowohl componiren als decomponiren. Das Verbinden war zusammenzählen, das Trennen ist abzählen. Das Rech-

nen als zählen der Zahlen iſt ſowohl zuſammenzählen als abzählen. Das Abzählen iſt die umgekehrte Operation des Zuſammenzählens und hat daher dieſelben Fälle als dieſes.

A. Von einer Zahl m ſoll die Eins nmal abgezählt werden. Die Aufgabe heißt $m - n$. Die Löſung dieſer Aufgabe iſt die Differenz beider Zahlen. Die Operation, welche dieſe Löſung vollzieht, heißt ſubtrahiren (umgekehrtes Addiren).

B. Von einer Zahl m ſoll die Zahl n abgezählt werden, ſo oft als möglich. So oft n von m abgezählt werden kann, ſo oft iſt n in m enthalten. Die Anzahl, welche bezeichnet, wie oft n in m enthalten iſt, heißt Quotient. Die Operation, welche durch fortgeſetztes Subtrahiren d. h. durch Theilen dieſe Anzahl (den Quotienten) findet, heißt dividiren (umgekehrtes Multipliciren).

C. Es ſoll die Zahl n gefunden werden, die von einer anderen Zahl m genau ſo oft abgezählt werden kann, als ſie ſelbſt Eins zählt, alſo n mal, und zwar ſoll durch dieſe Abzählung m vollſtändig ausgemeſſen werden. Die Aufgabe heißt $m - n - n - n \ldots - \overset{n}{n} = 0$. Das iſt die Zahl, welche in m genau ſo oft enthalten iſt, als ſie ſelbſt Eins zählt $\left(\frac{m}{n} = n, \text{ alſo } m = n.n\right)$. Das iſt die Zahl, in Rückſicht auf welche m Potenz (Quadrat) iſt. Das iſt die Zahl, die in Rückſicht auf m deſſen Wurzel (Quadratwurzel) bildet. $(n = \sqrt[2]{m})$ Die Operation, welche dieſe Aufgabe löſt, heißt wurzelziehen oder radiciren (umgekehrtes Potenziren).

Alles Abzählen iſt alſo entweder ſubtrahiren oder dividiren oder radiciren. Die Grundform iſt differenziren. Alles Rechnen iſt in der Grundform ſummiren und differenziren.

7. In dem Begriff der Potenzbildung sind drei Aufgaben enthalten, denn dieser Begriff fordert drei Bedingungen: Basis, Exponent, Potenz. Die Potenz wurde erklärt durch ein Product aus gleichen Factoren. Die Bildung der Potenz begreift also drei Fragen in sich: 1) welches ist der Factor, dessen Wiederholung die Reihe der gleichen Factoren bildet? 2) welches ist die Anzahl dieser gleichen Factoren? 3) welches ist das Product, dem die Reihe dieser Factoren gleichkömmt? Hier ist die dreifache Aufgabe:

A. Gegeben ist eine bestimmte Anzahl gleicher Factoren: wie groß ist deren Product? Die Potenz soll gefunden werden. Dies geschieht durch potenziren.

B. Gegeben ist das Product aus einer bestimmten (d. h. ebenfalls gegebenen) Anzahl gleicher Factoren, welche letztere nicht gegeben sind. Der Factor d. h. die Basis soll gefunden werden. Dies geschieht durch Wurzelziehung. $xxxx = m$, $x^4 = m$, $x = \sqrt[4]{m}$.

C. Gegeben ist das Product aus einer nicht bestimmten Anzahl gleicher Factoren, welche letztere gegeben sind. Wie viel solcher Factoren müssen gegeben sein, um dem gegebenen Producte gleichzukommen? Diese Anzahl d. h. der Exponent ist zu finden. Dies geschieht durch Logarithmiren: $\underset{x}{m . m . m \ldots .} = n$, $m^x = n$, $x = {}^m\log. n$.

Wenn Basis und Exponent gegeben sind, so ist die Potenz zu finden; wenn Exponent und Potenz gegeben sind, so ist die Basis (Wurzel) zu finden; wenn Basis und Potenz gegeben sind, so ist der Exponent zu finden. Der gefundene Exponent ist der Logarithmus der einen Zahl (Potenz) in Rücksicht auf die andere (Basis).

Jede Zahl läßt ſich darſtellen als eine Potenz jeder anderen. Alſo laſſen ſich alle Zahlen darſtellen als Potenzen einer beſtimmten, z. B. der Zahl 10. Die wie vielte Potenz jede Zahl in Rückſicht auf dieſe beſtimmte Zahl iſt, ſagt der Logarithmus. Daher laſſen ſich die Zahlen als ein logarithmiſches Syſtem in Rückſicht auf eine beſtimmte Zahl darſtellen, die jede beliebige ſein kann. Dieſe beſtimmte Zahl bildet die Baſis des logarithmiſchen Syſtems. Der Exponent, welcher erklärt, in welche Potenz dieſe Baſis erhoben werden muß, um einer gewiſſen Zahl m gleichzukommen, heißt der Logarithmus von m in Rückſicht auf die Zahl, welche die Baſis ausmacht. So iſt 2 der Logarithmus von 100 in Rückſicht auf 10 (2 = log. 100).

Da nun, wie ſich aus der Potenzrechnung ergiebt, durch Logarithmiren die Potenzen in Producte, die Wurzeln in Quotienten, die Producte in Summen, die Quotienten in Differenzen ſich verwandeln laſſen, ſo werden auf dieſe Weiſe die Rechnungen auf ihre einfachſten logiſchen Grundformen zurückgeführt, und der Name Logarithmus iſt eine vortreffliche Bezeichnung der Sache.

Zuſatz. Jede Zahl kann mit jeder verglichen, jede von jeder abgezählt werden, alſo auch die größere von der kleineren. Hier ſind zwei Fälle möglich: die Subtraction und die Theilung. Von einer Zahl ſoll die Eins öfter abgezählt werden, als jene Zahl ſelbſt Eins enthält, d. h. von einer kleineren Zahl a wird eine größere 2a ſubtrahirt. So entſteht eine Differenz, die nur als negative Größe begriffen werden kann: der Begriff der negativen Größe (— a). In einer kleinen Zahl ſoll eine größere enthalten ſein, d. h. in einer Zahl, die weniger Eins zählt, ſoll eine Zahl enthalten ſein, die mehr Eins zählt. Der Fall tritt arithmetiſch ein bei jeder unvollſtändigen Diviſion. Offenbar kann die größere Zahl in der kleineren, oder um es in der einfachſten Form auszu-

ſprechen, viel Eins in Eins nur enthalten ſein als Theile der Eins. Drei kann in Eins nicht enthalten ſein als drei Eins, ſondern nur als der dritte Theil der Eins ($^1/_3$). So entſteht ein Quotient, der nur als Bruch begriffen werden kann: der Begriff der gebrochenen Zahl.

Jede mögliche Zahl iſt entweder poſitiv oder negativ oder ſie darf ſowohl poſitiv als negativ ſein, wie z. B. die Quadratwurzeln aus poſitiven Zahlen. Jede beſtimmte d. h. zählbare oder rationale Zahl iſt entweder ganz oder gebrochen (ein endlicher Bruch). Eine Zahl, die weder poſitiv noch negativ ſein kann, iſt daher unmöglich oder imaginär. Eine Zahl, die weder durch eine ganze Zahl noch durch einen endlichen Bruch ausgedrückt werden kann, iſt daher irrational. So ſind die Quadratwurzeln aus negativen Zahlen imaginär ($\sqrt{-1}$). So giebt es ganze Zahlen, deren Wurzeln weder ganze Zahlen noch endliche Brüche ſein können, (wie z. B. $\sqrt{2}$), alſo unendliche Brüche d. h. Irrationalzahlen oder incommenſurable Größen ſind d. h. ſolche Größen, die durch keine rationale Zahl gemeſſen werden können oder mit keiner anderen Größe ein gemeinſchaftliches Maß haben.

Aus dem Begriffe der Zahl laſſen ſich die arithmetiſchen Wahrheiten logiſch einleuchtend machen. So folgen aus dem Begriffe der Potenz die Sätze der Potenzlehre. Was heißt $a^2$? Die Potenz ſagt: denke eine Reihe gleicher Factoren; die zweite Potenz ſagt: ſetze die Anzahl dieſer Factoren gleich 2; a ſagt: ſetze jeden dieſer Factoren gleich a; alſo $a^2 = aa$. $A^1$ muß demnach als die Hälfte dieſer Reihe begriffen werden, d. h. $a^1 = a$. Oder $a^1$ muß begriffen werden als eine Reihe gleicher Factoren, deren Product a iſt, alſo $xx = a$: $a^{1/2}$ muß demnach begriffen werden als die Hälfte dieſer Reihe gleicher Factoren, deren Product a iſt, d. h. als $x = \sqrt[2]{a}$ ($a^1 = \sqrt[2]{a}\sqrt[2]{a}$, alſo $a^{1/2} = \sqrt[2]{a}$). $(A^2)^3$ heißt: ſetze eine Reihe gleicher Factoren, die Anzahl dieſer Reihe ſei 3, jeder dieſer Factoren ſei $a^2$; alſo $(a^2)^3 = a^2 \cdot a^2 \cdot a^2$.

Da $a^2 = aa$, ſo iſt $(a^2)^3 = aa \,.\, aa \,.\, aa = a^6$, alſo $(a^2)^3 = a^{2 \times 3}$ u. ſ. f.

## §. 96.

## Die Zahl als endloſer Progreß.

Jede beſtimmte Zahl iſt eine Anzahl von Eins oder von Theilen der Eins. Sie iſt alſo gleich einem Bruch, deſſen Zähler jene Anzahl, deſſen Nenner Eins oder ein Theil der Eins iſt. Wird eines dieſer beiden Momente aufgehoben, ſo iſt jede Möglichkeit einer beſtimmten Zahlgröße aufgehoben.

1. Von 1 bis 0 erſtreckt ſich die endloſe Reihe der Brüche. Da jeder Theil der Eins wieder getheilt werden kann, ſo iſt die Eins ſowohl im Zähler als im Nenner einer unendlichen Verkleinerung fähig. Setzen wir den Zähler als unendlich klein d. h. kleiner als jede beſtimmbare Größe, ſo wird die Zahl unendlich klein ($^0/_1 = 0 = {}^1/_\infty$). Setzen wir den Nenner als unendlich klein, ſo wird die Anzahl gedacht, welche zählt, wie oft ein unendlich kleiner Theil in Eins enthalten iſt; offenbar iſt er unendlich vielmal darin enthalten, d. h. die Zahl wird unendlich groß ($^1/_0 = \infty$).

2. Das ſind die Grenzen, zwiſchen denen die Reihe der Zahlgrößen ſich ausbreitet: von 1 zu 0 die endloſe Reihe der Brüche, von 1 zu $\infty$ die endloſe Reihe der poſitiven, ganzen Zahlen, von 0 abwärts zu $-\infty$ die endloſe Reihe der negativen Zahlen d. h. die Reihenfolge der Zahlen, welche entſteht durch ſucceſſives Abzählen (Subtrahiren). Die Grenzen ſind 0 und $\infty$, d. h. die unendlich kleine und die unendlich große Zahl. Das unendlich Kleine iſt kleiner als jede beſtimmbare Größe, alſo ein ſolches, das nicht mehr verkleinert werden kann; das

unendlich Große iſt größer als jede beſtimmbare Größe, alſo ein ſolches, das nicht mehr vergrößert werden kann. Da nun jede denkbare Zahl ſowohl vermehrungs- als verminderungsfähig iſt, ſo leuchtet ein, daß das unendlich Kleine und unendlich Große nicht als Zahl gedacht werden kann. Die Zahlgrenze iſt keine Zahl. Es giebt keine Zahl als Grenze der Zahlenreihe oder des Zählens. Die Zahlenreihe iſt ſowohl in der Zuſammenſetzung als Theilung, ſowohl in der poſitiven als negativen Folge grenzenlos; das Zählen läßt ſich nicht vollenden, es iſt endlos. Hier iſt der endloſe Progreß im Gebiete der Zahlgröße.

3. Die Zahl iſt ihrer Natur nach zahllos, wie das Endliche endlos. Sie kann nicht ausgezählt werden. Die Zahlgröße (die zählbare Größe) iſt ins Endloſe theilbar, ins Endloſe zuſammengeſetzt. Daher der zahlloſe Raum, die zahlloſe Zeit. Und zwar iſt jede Zahl endlos, denn jede Zahl enthält entweder die Eins in ſich als ihren Theil oder iſt als Theil in der Eins enthalten, und die Eins iſt ins Endloſe theilbar, ſie iſt gleich der endloſen Reihe: $^1/_2 + {}^1/_4 + {}^1/_8 + {}^1/_{16} + {}^1/_{32} \ldots\ldots$ Was von der Zahl gilt, gilt von der Größe, die durch die Zahl begriffen wird. Das Quantum iſt zugleich zählbar und zahllos. Es iſt in ſeiner Zuſammenſetzung begrenzt und in ſeiner Theilung unbegrenzt; es iſt eine beſtimmte (gezählte) Menge von Theilen und zugleich eine unbegrenzte (zahlloſe) Menge von Theilen, es iſt zugleich begrenzt und unbegrenzt. Hier iſt der Widerſpruch im Begriffe des Quantums. Und da die Größe als Quantum begriffen werden muß (vgl. §. 92), ſo iſt hier der Widerſpruch im Begriff der Größe.

Zuſatz. Das Endloſe iſt nicht das wahrhaft Unendliche. Das Zahlloſe iſt nicht das abſolut Große. Der zahlloſe Raum iſt nicht die Unendlichkeit, die zahlloſe Zeit iſt nicht die Ewigkeit. Schillers Wort über das Erhabene gilt in der erſten, Hallers Ausſpruch

über die Ewigkeit in der zweiten Rückſicht: („ich zieh' ſie ab [die ungeheure Zahl] und du [die Ewigkeit] liegſt ganz vor mir").

Zeno's Beweis gegen die Bewegung iſt durch dieſen Widerſpruch im Begriff der Größe motivirt. Die Bewegung von A nach B iſt unmöglich, d. h. die Vollendung der Linie AB iſt unmöglich; ſie iſt darum unmöglich, weil die Bewegung von A nach B alle Theile der Linie AB durchlaufen müßte, alſo die Vollendbarkeit der Theilung vorausſetzt. Dieſe Vorausſetzung iſt falſch, denn die Theilung läßt ſich nicht vollenden, weil $1 = {}^1/_2 + {}^1/_4 + {}^1/_8 + {}^1/_{16} \ldots$. Die Linie AB iſt ein Ganzes, welches aus zahlloſen Theilen beſteht, alſo ein Ganzes, das niemals vollendet werden, alſo niemals ein Ganzes ſein kann. Derſelbe Widerſpruch bedroht den Begriff des Raums, der Zeit, der Materie. Betrachtet man die Welt in Rückſicht des Raums, der Zeit, der Materie als ein gegebenes Ganzes d. h. als eine gegebene Größe, ſo unterliegt ſie dem Widerſpruch, den Kant in den beiden erſten Antinomien ſeiner Vernunftkritik (transſcend. Dialektik) dargethan hat.

## §. 97.

## Der Widerſpruch im Begriff der Größe. Die Menge.

Der hier entdeckte Widerſpruch iſt kein anderer, als welcher dem Begriff der Größe urſprünglich inwohnt. Es iſt der Gegenſatz der beiden Momente, ohne welche die Größe nicht gedacht werden kann: Discretion und Continuität.

1. Die Discretion fordert: denke die Größe als zuſammengeſetzt aus vielen Eins, die vollkommen gleich ſind, deren jedes ein beſonderes für ſich iſt. Wird die Größe gedacht als das Zuſammen vieler Eins, ſo iſt das Eins für ſich gedacht nicht Größe. Iſt aber das Eins nicht Größe, ſo wird auch das Zuſammen dieſer Nicht-Größen nicht als Größe gedacht werden können. Soll alſo die Größe durch Zuſammenſetzung der Eins

gedacht werden, ſo muß das Eins ſelbſt als Größe, alſo ſelbſt als zuſammengeſetzt, alſo ſo gedacht werden, daß jeder ſeiner Theile wieder Größe, wieder zuſammengeſetzt iſt. Mit einem Worte: die Größe muß als unendlich theilbar gedacht werden, keiner ihrer Theile iſt der letzte, keiner der kleinſte, keiner untheilbar. Wird aber die Größe ſo gedacht (durch Zuſammenſetzung), ſo iſt ihr Begriff nicht erklärt, ſondern vorausgeſetzt. Das Problem dieſes Begriffs iſt alſo durch dieſe Erklärung nicht gelöſt. (Vgl. §. 91. Nr. 1 u. 2.)

2. Wird das Eins gedacht ſelbſt als Größe, ſo bildet es in ſeiner Discretion eine Sonder- oder Einzelgröße, und das Zuſammen ſolcher Einzelgrößen bildet eine Collectivgröße oder eine Größenſammlung, die als *Menge* (Haufen) begriffen wird. Die Menge iſt nichts Anderes als der äußere Inbegriff (Zuſammenſetzung, Aggregat) vieler Einzelgrößen. Darum ſetzt der Begriff der Menge den Begriff der Größe voraus. Der Beweis gegen die Möglichkeit der Menge iſt darum nicht auch der Beweis gegen die Möglichkeit der Größe. Der Sorites der Alten machte dieſen Fehler: er wollte durch die Unmöglichkeit der Menge die Möglichkeit auch der Größe widerlegt haben. Es ſei unmöglich, daß Einzelgrößen jemals eine Menge oder einen Haufen bilden, denn die Einzelgröße für ſich genommen ſei nicht Haufen. Wie könne alſo aus der Nicht-Menge jemals Menge *werden*? Hier wird die Möglichkeit der Menge widerlegt durch die Unmöglichkeit des Werdens, und der Sorites iſt daher nichts Anderes, als der Beweis gegen die Möglichkeit des Werdens, angewendet auf dieſen ſpeciellen Fall (das Werden oder Entſtehen der Menge).

3. Wird die Größe gedacht als Quantum, als zuſammengeſetzt aus Einheiten, deren jede ſelbſt theilbare Größe iſt, ſo beſteht das Quantum aus einer unendlichen Menge von Theilen,

es beſteht in jeder ſeiner Größeneinheiten aus einer ſolchen unendlichen Menge. Die Größe kann nicht gedacht werden ohne Einheit. Eine unendliche Menge von Theilen kann nicht gedacht werden als Einheit. Dieſer Widerſpruch iſt das nächſte zu löſende Problem.

## §. 98.

## Die extenſive Größe.

Die Größe als Quantum will gedacht werden durch Zuſammenſetzung (unendliche Menge von Theilen); das Quantum als Größe muß gedacht werden als Einheit d. h. als Continuum oder aufgehobene Discretion: es will gedacht werden nicht durch Zuſammenſetzung, ſondern durch Entſtehung (vgl. §. 90 u. 91). In der Zuſammenſetzung iſt die Sonderung und Trennung enthalten. Die aufgehobene Zuſammenſetzung iſt der ununterbrochene Zuſammenhang. Eine Größe, deren Zuſammenhang oder Einheit durch Zuſammenſetzung gedacht wird, iſt *extenſiv*.

1. So iſt die Linie ab ein Ganzes, eine Größeneinheit. Dieſe Größeneinheit wird gedacht durch ſucceſſive Zuſammenſetzung aller in ihr enthaltenen Theile, alſo durch eine Menge von Theilen. Jeder dieſer Theile iſt Linie. So kann zuletzt die Linie nur gedacht werden durch Entſtehung aus dem Punkt, d. h. durch deſſen Aufhebung. Der Punkt iſt untheilbare Einheit. Alſo iſt die Aufhebung des Punktes in der Linie die Aufhebung des Untheilbaren d. h. die Setzung der endloſen Theilbarkeit. Alſo iſt in jeder Linie wie groß oder klein ſie ſei, eine unendliche Menge von Punkten als aufgehoben enthalten. Die Linie iſt extenſive Größe.

Nun darf den Begriff der extenſiven Größe nicht gleichſetzen dem Begriff der Menge. Die bloße Menge iſt nicht extenſiv.

denn ſie iſt nicht Einheit. Die Menge der Haare auf dem Haupte des Menſchen, die Menge der Sandkörner u. ſ. f. ſind nicht extenſive Größen. (Jedes einzelne Haar, jedes einzelne Sandkorn iſt extenſive Größe, nicht deren Collection.) Die extenſive Größe unterſcheidet ſich von der Menge durch das Moment ihrer Continuität. Jede extenſive Größe iſt ein Continuum. Die Menge als ſolche iſt kein Continuum, ſie iſt bloß Größencollection. Wenn man die Menge als extenſive Größe bezeichnet, ſo hat man die Collection mit der Continuität verwechſelt. Die bloße Collection iſt discret. Man verwechſelt alſo die Discretion mit der Continuität, und eben dieſe Verwechſelung iſt es, die dem Begriff der Größe von Grund aus widerſtreitet *). Die Menge iſt nur dann extenſiv, wenn ſie eine Einheit bildet d. h. eine Größe ausmacht; dieſe Größe iſt Menge, weil ſie ein Ganzes bildet, das aus Theilen beſteht und durch ſucceſſive Zuſammenſetzung dieſer Theile vorgeſtellt wird, deren jeder wieder zuſammengeſetzt iſt. Hieraus erhellt von neuem der Unterſchied zwiſchen extenſiver Größe und Menge. Jede Menge als Collection von Einzelgrößen läßt ſich in dieſe Einzelgrößen auflöſen als ihre letzten Theile. Keine extenſive Größe läßt ſich in letzte Theile auflöſen. Die Menge beſteht aus letzten Theilen, deren jeder Nicht-Menge iſt. Die extenſive Größe beſteht aus Theilen, deren keiner der letzte und deren jeder ſelbſt wieder extenſive Größe iſt.

2. Hier iſt der Widerſpruch im Begriff der extenſiven Größe. Sie iſt die Menge als Einheit. Die Einheit fordert den continuirlichen Zuſammenhang, alſo die Aufhebung der Zuſammenſetzung, alſo auch die Aufhebung geſonderter Theile, alſo auch die Aufhebung letzter Theile, alſo auch die Aufhebung ei-

*) Vgl. Grundriß der Logik und Metaphyſik von Erdmann. Vierte Aufl. §. 67. „Die Zahl, das Quantum, als Anzahl geſetzt iſt extenſives Quantum, Menge oder Zahl von Etwas.“ S. 49.

ner beſtimmten Menge von Theilen, alſo die Möglichkeit einer unendlichen Menge von Theilen. Die extenſive Größe iſt die Einheit einer unendlichen Menge von Theilen. So leuchtet der Widerſpruch ein. Der Begriff der extenſiven Größe fordert die Einheit. Die Einheit fordert die unbegrenzte Menge der Theile, dieſe läßt die Zuſammenfaſſung nicht zu, hebt alſo den Begriff der Einheit auf. So bleibt die extenſive Größe ein Problem. Ihre Einheit iſt zugleich nothwendig und unmöglich. Das Problem heißt: wie kann die Menge wirklich Eins werden?

## §. 99.

## Die intenſive Größe oder der Grad.

Die Größe ſoll als wirkliche Einheit gedacht werden. Wenn die Größe alle Vielheit ausſchließt, ſo iſt ſie nicht wirklich Größe. Wenn die Einheit eine Menge von Theilen einſchließt, aus denen ſie beſteht, ſo iſt ſie nicht wirklich Einheit. Alſo kann die Größe als Einheit und die Einheit als Größe nur dann gedacht werden, wenn ſie eine Vielheit in ſich begreift, aber nicht als Theile, aus denen ſie ſich zuſammenſetzt, ſondern als Vermögen, d. h. wenn die Vielen oder die Menge in ihr enthalten ſind nicht ſummariſch, ſondern potentiell, nicht als gegebene Elemente, ſondern als aufgehobene Momente. In dieſer Beſtimmung iſt die Größe nicht extenſiv, ſondern *intenſiv*, nicht Summe, ſondern *Grad*.

1. Der Grad iſt Eins. Aber die Grade verhalten ſich zu einander nicht wie Eins und Eins, ſie werden nicht äußerlich zuſammengeſetzt, ſondern folgen einander. Wenn wir die Grade zählen, ſo zählen wir nicht Eins und Eins, ſondern der Erſte, der Zweite, der Dritte u. ſ. f. Der Ausdruck der Grade ſind die Stufen- oder Ordnungszahlen. In den Graden erſcheint die

Größe als Stufenfolge, alſo als Entwicklungsreihe. Jeder Grad iſt nur einer, aber bedingt durch alle vorhergehenden Grade und alle folgenden, d. h. jeder Grad iſt in der Folge der Grade genau beſtimmt als dieſer und kein anderer.

2. Der Grad iſt Eins. Aber zwiſchen den Eins, wie ſie zuerſt begriffen wurden als Größenelemente, und wie ſie jetzt begriffen werden als Grade, iſt ein ſehr bedeutſamer Unterſchied. Jene Eins bildeten eine aggregative Reihe, in der jedes Glied an jeder Stelle ſein konnte. Die Grade bilden eine Stufenreihe, in der jedes Glied ſeine genau beſtimmte Stelle hat. Die Eins als Glieder der aggregativen Reihe waren einander vollkommen gleich. Die Eins als Glieder der graduellen Reihe ſind einander keineswegs gleich, ſondern jedes iſt von jedem verſchieden. Zwiſchen Eins und Eins iſt kein Unterſchied der Diſtinction. Es iſt ein großer zwiſchen dem Erſten und Zweiten. (Das wußte Cäſar wohl, als er lieber der Erſte im Alpenſtädtchen als der Zweite in Rom ſein wollte!) Jeder Grad iſt von allen anderen verſchieden, er iſt durch ſeine Stelle (Rang) qualificirt als dieſer und kein anderer, er iſt Eins, aber ein qualitatives Eins, alſo nicht mehr ein blos discretes Eins. Im Grade iſt die Gleichheit der Eins, alſo der Unterſchied, der in der bloßen Sonderung beſteht, d. h. die Discretion aufgehoben. Die Größe ſollte gedacht werden als aufgehobene Discretion (vgl. §. 90. Nr 2). Dieſes Problem löſt ſich in dem Begriff der intenſiven Größe oder des Grades.

3. Die vielen und verſchiedenen Grade ſind nicht geſonderte oder discrete Größen; ſie ſind im Grunde eine Größe, deren Stufen ſie ausmachen. Sie ſind Glieder einer Größenentwicklung und als ſolche weniger verſchiedene Größen als verſchiedene Größenzuſtände. Jeder Grad iſt Größe in einem beſtimmten Entwicklungszuſtande, ein Stadium der zunehmenden oder abnehmenden, der poſitiv oder negativ wachſenden

Größe. Die im Wachsthum d. h. im Werden oder im Proceß begriffene Größe iſt intenſive Größe oder Grad. Und weil die Größe ſich nicht durch Zuſammenſetzung, ſondern nur durch Entſtehung d. h. als Werden begreifen ließ (vgl. §. 90. Nr. 3), ſo muß ſie als Grad begriffen werden. Die Größenzuſammenſetzung ſetzt die Größe voraus. Wenn die extenſive Größe durch ihre Theile vorgeſtellt werden ſoll, welche ſelbſt extenſive Größen ſind, ſo wird die extenſive Größe durch die extenſive Größe erklärt, d. h. ſie wird nicht erklärt. Sie kann nicht durch Zuſammenſetzung begriffen werden, ſondern nur durch Wachsthum d. h. durch Entſtehung. Die extenſive Größe fordert zu ihrer Erklärung die intenſive Größe.

4. Die Größe entſteht aus dem, was ſie nicht iſt, wie die Linie aus dem Punkt. Ihr Urſprung kann durch keinen beſtimmten Größenzuſtand erklärt werden; vielmehr muß dieſer Urſprung ſo gedacht werden, daß in ihm die Größe nicht in extenso, ſondern lediglich dem Vermögen oder der Intenſität nach enthalten iſt. Der Urſprung der Größe wird als Grad begriffen, aber als kein beſtimmter Größenzuſtand, als kein beſtimmter oder beſtimmbarer Grad, d. h. als Null Grad. Das iſt der Begriff der Größe, welche ſowohl iſt als nicht iſt, d. h. der im Beginn oder im Verſchwinden begriffenen Größe. Die Größe im Nullpunkt iſt die Größe, welche entweder noch keine iſt oder aufhört eine zu ſein.

Wenn zwei Linien ab und bc ſich im Punkt b ſchneiden, ſo bilden ſie den Winkel abc. Dieſer Winkel hat eine beſtimmte, meßbare, extenſive Größe. Dieſe Größe durch Zuſammenſetzung erklären heißt den Winkel aus Winkeln zuſammenſetzen, das heißt den Winkel als Größe vorausſetzen. Alſo muß der Winkel erklärt werden durch Entſtehung. Je mehr die Linie cb ſich der Linie ab nähert, um ſo mehr verkleinert ſich gradatim der

Winkel abc. Wenn die Linie cb mit der Linie ab zuſammenfällt, ſo iſt der Winkel unendlich klein, es iſt kein Winkel mehr vorhanden, ſondern bloß die Linie ab, die aber in Rückſicht auf den Winkel, der aus ihr entſteht, gelten darf als ein Winkel von 0°. Wenn die Linie ab ſich um den feſten Punkt herumbewegt und eine Kreisfläche beſchreibt, ſo hat ſie in allen vier Quadranten von 0° zu 360° alle möglichen Größenzuſtände des Winkels d. h. alle möglichen Winkelgrade durchlaufen (von 0° zu 90°, von 90° zu 180°, von 180° zu 270°, von 270° zu 360°).

5. Die Grade ſind verſchiedene Größenzuſtände. Die Reihenfolge dieſer verſchiedenen Größenzuſtände iſt Größenveränderung. Die Größenveränderung kann poſitives oder negatives Wachsthum, Vermehrung oder Verminderung ſein. Wenn die Größe zunimmt, ſteigen die Grade; wenn ſie abnimmt, fallen ſie. Die Größenveränderung durch ſteigende und fallende Grade iſt Gradation. Jedes Glied dieſer Reihe enthält alle früheren als aufgehobene Momente in ſich; denn um einen beſtimmten Größenzuſtand zu erreichen, müſſen alle vorhergehenden durchlaufen ſein. Zwiſchen je zwei Gliedern dieſer Reihe ſind unendlich viel Grade möglich. Der Uebergang von einem Grade zum andern iſt nur möglich durch alle Zwiſchengrade hindurch. Es giebt keine kleinſten Grade. Es giebt darum in der Reihenfolge der Grade keinen Sprung. Der Grad iſt Continuum. Die Gradation alſo durchaus continuirliche Größenveränderung.

Zuſatz. Der Grad iſt die wachſende (zunehmende oder abnehmende) Größe. Wie das Werden im Gewordenſein begriffen wurde, ſo wird die wachſende (werdende) Größe begriffen durch die beſtimmte Größenzu- oder abnahme d. h. durch den Gradunterſchied der gewordenen Größe. Die gewordene Größe iſt ein beſtimmtes Continuum; der Gradunterſchied iſt die beſtimmte Menge oder

Summe der darin enthaltenen Grade. So wird der Grad gedacht als Theil der (gewordenen) Größe. Ein Continuum, welches durch Theile, alſo durch Zuſammenſetzung gedacht wird, iſt extenſiv. Die extenſive Größe fordert zu ihrer Erklärung die intenſive oder den Grad. Dieſer fordert zu ſeiner Unterſcheidung oder Meſſung die extenſive. So unterſcheidet man die Größe der Winkel durch die Summe ihrer Grade. So erſcheint überhaupt die Intenſität des Wirkens in der extenſiven Größe der Wirkung, die Stärke z. B. der Geiſteskraft in der Fülle der Leiſtungen, in dem Umfange des Wirkungskreiſes, in der Tragweite der Wirkung u. ſ. f. Kant wollte die extenſive Größe durch die intenſive erklärt wiſſen (gleichſam als deren Function), z. B. die Größe der Dichtigkeit eines Körpers nicht durch die Menge ſeiner Theile, ſondern durch die Stärke ſeiner raumerfüllenden Kraft. Es war die dynamiſche Erklärungsart, die er ſowohl in ſeiner Vernunftkritik als in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft der mechaniſch-atomiſtiſchen entgegenſetzte.

## §. 100.

## Größenveränderung und Größenverhältniß.

Begriff der Function. Algebra. Die quantitativen Verhältniſſe. Begriff der Gleichung. Analyſis. Begriff des Differentials. Analyſis des Unendlichen.

Der Begriff des Grades forderte den Begriff der continuirlichen Größenveränderung. In der continuirlichen Größenveränderung iſt jedes Glied eine Größe, jede dieſer Größen iſt ein Größenzuſtand, der als Glied einer zuſammenhängenden Reihenfolge von Größen vollkommen beſtimmt iſt. Jedes Glied dieſer Reihe iſt bedingt durch die anderen Glieder, alſo in ſeinem Größenzuſtande durchaus abhängig. Da nun jedes Glied der Reihe Größe iſt, ſo muß jetzt die Größe gedacht werden als bedingt durch

eine andere Größe, von der sie abhängt, d. h. wir dürfen die Größe nicht mehr beziehungslos, sondern müssen dieselbe in einer bestimmten Beziehung zu einer anderen Größe denken. Diese Beziehung ist das Größenverhältniß. Die Größen sind nicht mehr gleichgültig gegen einander, sondern sie verhalten sich zu einander und gelten nur in diesem Verhältniß, d. h. sie gelten nur als Seiten des quantitativen Verhältnisses.

1. Die Größenveränderung kann nur begriffen werden durch das Größenverhältniß. Denn die continuirliche Größenveränderung ist eine Reihenfolge von Größenzuständen, in welcher jedes Glied genau bestimmt ist. Es ist bestimmt durch den Zusammenhang mit den übrigen Gliedern. Dieser Zusammenhang ist das Gesetz der Reihe. Dieses Gesetz bestimmt den Größenzustand jedes Gliedes. Der Größenzustand des nten Gliedes ist klar, sobald das Gesetz einleuchtet, nach welchem die Glieder fortschreiten. Dieses Gesetz ist klar, sobald man weiß, wie sich die Glieder zu einander verhalten, d. h. sobald das Größenverhältniß derselben einleuchtet. Also ist es dieses Verhältniß, welches das Gesetz der Reihenfolge, den Zusammenhang ihrer Glieder ausmacht; mit anderen Worten: die Größenveränderung wird durch das Größenverhältniß begriffen. Was ist Größenverhältniß?

2. Das Größenverhältniß wird gedacht durch die Beziehung zweier Größen, die für einander sind, oder, was dasselbe heißt, durch die Abhängigkeit einer Größe von einer anderen. Eine Größe hängt von einer anderen ab, d. h. sie ist in ihrem Größenzustande und in ihrer Veränderung vollkommen bedingt durch jene. Die eine der beiden Größen läßt sich, wie jedes Quantum, willkürlich verändern, die andere läßt sich nicht, wie jedes beliebige Quantum, willkürlich verändern, sondern ihre Veränderung ist von der Veränderung der ersten Größe durch-

über die Ewigkeit in der zweiten Rückſicht: („ich zieh' ſie ab [die ungeheure Zahl] und du [die Ewigkeit] liegſt ganz vor mir").

Zeno's Beweis gegen die Bewegung iſt durch dieſen Widerſpruch im Begriff der Größe motivirt. Die Bewegung von A nach B iſt unmöglich, d. h. die Vollendung der Linie AB iſt unmöglich; ſie iſt darum unmöglich, weil die Bewegung von A nach B alle Theile der Linie AB durchlaufen müßte, alſo die Vollendbarkeit der Theilung vorausſetzt. Dieſe Vorausſetzung iſt falſch, denn die Theilung läßt ſich nicht vollenden, weil $1 = {}^1/_2 + {}^1/_4 + {}^1/_8 + {}^1/_{16} \ldots$. Die Linie AB iſt ein Ganzes, welches aus zahlloſen Theilen beſteht, alſo ein Ganzes, das niemals vollendet werden, alſo niemals ein Ganzes ſein kann. Derſelbe Widerſpruch bedroht den Begriff des Raums, der Zeit, der Materie. Betrachtet man die Welt in Rückſicht des Raums, der Zeit, der Materie als ein gegebenes Ganzes d. h. als eine gegebene Größe, ſo unterliegt ſie dem Widerſpruch, den Kant in den beiden erſten Antinomien ſeiner Vernunftkritik (transſcend. Dialektik) dargethan hat.

## §. 97.

## Der Widerſpruch im Begriff der Größe. Die Menge.

Der hier entdeckte Widerſpruch iſt kein anderer, als welcher dem Begriff der Größe urſprünglich inwohnt. Es iſt der Gegenſatz der beiden Momente, ohne welche die Größe nicht gedacht werden kann: Discretion und Continuität.

1. Die Discretion fordert: denke die Größe als zuſammengeſetzt aus vielen Eins, die vollkommen gleich ſind, deren jedes ein beſonderes für ſich iſt. Wird die Größe gedacht als de Zuſammen vieler Eins, ſo iſt das Eins für ſich gedacht n Größe. Iſt aber das Eins nicht Größe, ſo wird auch das ſammen dieſer Nicht-Größen nicht als Größe ge können. Soll alſo die Größe durch Zuſammenſet

über die Ewigkeit in der zweiten Rückſicht: („ich zieh' ſie ab [die ungeheure Zahl] und du [die Ewigkeit] liegſt ganz vor mir").

Zeno's Beweis gegen die Bewegung iſt durch dieſen Widerſpruch im Begriff der Größe motivirt. Die Bewegung von A nach B iſt unmöglich, d. h. die Vollendung der Linie AB iſt unmöglich; ſie iſt darum unmöglich, weil die Bewegung von A nach B alle Theile der Linie AB durchlaufen müßte, alſo die Vollendbarkeit der Theilung vorausſetzt. Dieſe Vorausſetzung iſt falſch, denn die Theilung läßt ſich nicht vollenden, weil $1 = {}^1/_2 + {}^1/_4 + {}^1/_8 + {}^1/_{16} \ldots$. Die Linie AB iſt ein Ganzes, welches aus zahlloſen Theilen beſteht, alſo ein Ganzes, das niemals vollendet werden, alſo niemals ein Ganzes ſein kann. Derſelbe Widerſpruch bedroht den Begriff des Raums, der Zeit, der Materie. Betrachtet man die Welt in Rückſicht des Raums, der Zeit, der Materie als ein gegebenes Ganzes d. h. als eine gegebene Größe, ſo unterliegt ſie dem Widerſpruch, den Kant in den beiden erſten Antinomien ſeiner Vernunftkritik (transſcend. Dialektik) dargethan hat.

## §. 97.

## Der Widerſpruch im Begriff der Größe. Die Menge.

Der hier entdeckte Widerſpruch iſt kein anderer, als welcher dem Begriff der Größe urſprünglich inwohnt. Es iſt der Gegenſatz der beiden Momente, ohne welche die Größe nicht gedacht werden kann: Discretion und Continuität.

1. Die Discretion fordert: denke die Größe als zuſammengeſetzt aus vielen Eins, die vollkommen gleich ſind, deren jedes ein beſonderes für ſich iſt. Wird die Größe gedacht als das Zuſammen vieler Eins, ſo iſt das Eins für ſich gedacht nicht Größe. Iſt aber das Eins nicht Größe, ſo wird auch das Zuſammen dieſer Nicht-Größen nicht als Größe gedacht werden können. Soll alſo die Größe durch Zuſammenſetzung der Eins

gedacht werden, ſo muß das Eins ſelbſt als Größe, alſo ſelbſt als zuſammengeſetzt, alſo ſo gedacht werden, daß jeder ſeiner Theile wieder Größe, wieder zuſammengeſetzt iſt. Mit einem Worte: die Größe muß als unendlich theilbar gedacht werden, keiner ihrer Theile iſt der letzte, keiner der kleinſte, keiner untheilbar. Wird aber die Größe ſo gedacht (durch Zuſammenſetzung), ſo iſt ihr Begriff nicht erklärt, ſondern vorausgeſetzt. Das Problem dieſes Begriffs iſt alſo durch dieſe Erklärung nicht gelöſt. (Vgl. §. 91. Nr. 1 u. 2.)

2. Wird das Eins gedacht ſelbſt als Größe, ſo bildet es in ſeiner Discretion eine Sonder- oder Einzelgröße, und das Zuſammen ſolcher Einzelgrößen bildet eine Collectivgröße oder eine Größenſammlung, die als *Menge* (Haufen) begriffen wird. Die Menge iſt nichts Anderes als der äußere Inbegriff (Zuſammenſetzung, Aggregat) vieler Einzelgrößen. Darum ſetzt der Begriff der Menge den Begriff der Größe voraus. Der Beweis gegen die Möglichkeit der Menge iſt darum nicht auch der Beweis gegen die Möglichkeit der Größe. Der Sorites der Alten machte dieſen Fehler: er wollte durch die Unmöglichkeit der Menge die Möglichkeit auch der Größe widerlegt haben. Es ſei unmöglich, daß Einzelgrößen jemals eine Menge oder einen Haufen bilden, denn die Einzelgröße für ſich genommen ſei nicht Haufen. Wie könne alſo aus der Nicht-Menge jemals Menge *werden*? Hier wird die Möglichkeit der Menge widerlegt durch die Unmöglichkeit des Werdens, und der Sorites iſt daher nichts Anderes, als der Beweis gegen die Möglichkeit des Werdens, angewendet auf dieſen ſpeciellen Fall (das Werden oder Entſtehen der Menge).

3. Wird die Größe gedacht als Quantum, als zuſammengeſetzt aus Einheiten, deren jede ſelbſt theilbare Größe iſt, ſo beſteht das Quantum aus einer unendlichen Menge von Theilen,

es beſteht in jeder ſeiner Größeneinheiten aus einer ſolchen unendlichen Menge. Die Größe kann nicht gedacht werden ohne Einheit. Eine unendliche Menge von Theilen kann nicht gedacht werden als Einheit. Dieſer Widerſpruch iſt das nächſte zu löſende Problem.

## §. 98.

## Die extenſive Größe.

Die Größe als Quantum will gedacht werden durch Zuſammenſetzung (unendliche Menge von Theilen); das Quantum als Größe muß gedacht werden als Einheit d. h. als Continuum oder aufgehobene Discretion: es will gedacht werden nicht durch Zuſammenſetzung, ſondern durch Entſtehung (vgl. §. 90 u. 91). In der Zuſammenſetzung iſt die Sonderung und Trennung enthalten. Die aufgehobene Zuſammenſetzung iſt der ununterbrochene Zuſammenhang. Eine Größe, deren Zuſammenhang oder Einheit durch Zuſammenſetzung gedacht wird, iſt extenſiv.

1. So iſt die Linie ab ein Ganzes, eine Größeneinheit. Dieſe Größeneinheit wird gedacht durch ſucceſſive Zuſammenſetzung aller in ihr enthaltenen Theile, alſo durch eine Menge von Theilen. Jeder dieſer Theile iſt Linie. So kann zuletzt die Linie nur gedacht werden durch Entſtehung aus dem Punkt, d. h. durch deſſen Aufhebung. Der Punkt iſt untheilbare Einheit. Alſo iſt die Aufhebung des Punktes in der Linie die Aufhebung des Untheilbaren d. h. die Setzung der endloſen Theilbarkeit. Alſo iſt in jeder Linie, wie groß oder klein ſie ſei, eine unendliche Menge von Punkten als aufgehoben enthalten. Die Linie iſt extenſive Größe.

Man darf den Begriff der extenſiven Größe nicht gleichſetzen dem Begriff der Menge. Die bloße Menge iſt nicht extenſiv.

denn ſie iſt nicht Einheit. Die Menge der Haare auf dem Haupte des Menſchen, die Menge der Sandkörner u. ſ. f. ſind nicht extenſive Größen. (Jedes einzelne Haar, jedes einzelne Sandkorn iſt extenſive Größe, nicht deren Collection.) Die extenſive Größe unterſcheidet ſich von der Menge durch das Moment ihrer Continuität. Jede extenſive Größe iſt ein Continuum. Die Menge als ſolche iſt kein Continuum, ſie iſt bloß Größencollection. Wenn man die Menge als extenſive Größe bezeichnet, ſo hat man die Collection mit der Continuität verwechſelt. Die bloße Collection iſt discret. Man verwechſelt alſo die Discretion mit der Continuität, und eben dieſe Verwechſelung iſt es, die dem Begriff der Größe von Grund aus widerſtreitet *). Die Menge iſt nur dann extenſiv, wenn ſie eine Einheit bildet d. h. eine Größe ausmacht; dieſe Größe iſt Menge, weil ſie ein Ganzes bildet, das aus Theilen beſteht und durch ſucceſſive Zuſammenſetzung dieſer Theile vorgeſtellt wird, deren jeder wieder zuſammengeſetzt iſt. Hieraus erhellt von neuem der Unterſchied zwiſchen extenſiver Größe und Menge. Jede Menge als Collection von Einzelgrößen läßt ſich in dieſe Einzelgrößen auflöſen als ihre letzten Theile. Keine extenſive Größe läßt ſich in letzte Theile auflöſen. Die Menge beſteht aus letzten Theilen, deren jeder Nicht-Menge iſt. Die extenſive Größe beſteht aus Theilen, deren keiner der letzte und deren jeder ſelbſt wieder extenſive Größe iſt.

2. Hier iſt der Widerſpruch im Begriff der extenſiven Größe. Sie iſt die Menge als Einheit. Die Einheit fordert den continuirlichen Zuſammenhang, alſo die Aufhebung der Zuſammenſetzung, alſo auch die Aufhebung geſonderter Theile, alſo auch die Aufhebung letzter Theile, alſo auch die Aufhebung ei-

*) Vgl. Grundriß der Logik und Metaphyſik von Erdmann. Vierte Aufl. §. 67. „Die Zahl, das Quantum, als Anzahl geſetzt iſt extenſives Quantum, Menge oder Zahl von Etwas.“ S. 49.

ner beſtimmten Menge von Theilen, alſo die Möglichkeit einer unendlichen Menge von Theilen. Die extenſive Größe iſt die Einheit einer unendlichen Menge von Theilen. So leuchtet der Widerſpruch ein. Der Begriff der extenſiven Größe fordert die Einheit. Die Einheit fordert die unbegrenzte Menge der Theile, dieſe läßt die Zuſammenfaſſung nicht zu, hebt alſo den Begriff der Einheit auf. So bleibt die extenſive Größe ein Problem. Ihre Einheit iſt zugleich nothwendig und unmöglich. Das Problem heißt: wie kann die Menge wirklich Eins werden?

## §. 99.

## Die intenſive Größe oder der Grad.

Die Größe ſoll als wirkliche Einheit gedacht werden. Wenn die Größe alle Vielheit ausſchließt, ſo iſt ſie nicht wirklich Größe. Wenn die Einheit eine Menge von Theilen einſchließt, aus denen ſie beſteht, ſo iſt ſie nicht wirklich Einheit. Alſo kann die Größe als Einheit und die Einheit als Größe nur dann gedacht werden, wenn ſie eine Vielheit in ſich begreift, aber nicht als Theile, aus denen ſie ſich zuſammenſetzt, ſondern als Vermögen, d. h. wenn die Vielen oder die Menge in ihr enthalten ſind nicht ſummariſch, ſondern potentiell, nicht als gegebene Elemente, ſondern als aufgehobene Momente. In dieſer Beſtimmung iſt die Größe nicht extenſiv, ſondern intenſiv, nicht Summe, ſondern Grad.

1. Der Grad iſt Eins. Aber die Grade verhalten ſich zu einander nicht wie Eins und Eins, ſie werden nicht äußerlich zuſammengeſetzt, ſondern folgen einander. Wenn wir die Grade zählen, ſo zählen wir nicht Eins und Eins, ſondern der Erſte, der Zweite, der Dritte u. ſ. f. Der Ausdruck der Grade ſind die Stufen- oder Ordnungszahlen. In den Graden erſcheint die

Größe als *Stufenfolge*, alſo als *Entwicklungsreihe*. Jeder Grad iſt nur einer, aber bedingt durch alle vorhergehenden Grade und alle folgenden, d. h. jeder Grad iſt in der Folge der Grade genau beſtimmt als dieſer und kein anderer.

2. Der Grad iſt Eins. Aber zwiſchen den Eins, wie ſie zuerſt begriffen wurden als Größenelemente, und wie ſie jetzt begriffen werden als Grade, iſt ein ſehr bedeutſamer Unterſchied. Jene Eins bildeten eine aggregative Reihe, in der jedes Glied an jeder Stelle ſein konnte. Die Grade bilden eine Stufenreihe, in der jedes Glied ſeine genau beſtimmte Stelle hat. Die Eins als Glieder der aggregativen Reihe waren einander vollkommen gleich. Die Eins als Glieder der graduellen Reihe ſind einander keineswegs gleich, ſondern jedes iſt von jedem verſchieden. Zwiſchen Eins und Eins iſt kein Unterſchied der Diſtinction. Es iſt ein großer zwiſchen dem Erſten und Zweiten. (Das wußte Cäſar wohl, als er lieber der Erſte im Alpenſtädtchen als der Zweite in Rom ſein wollte!) Jeder Grad iſt von allen anderen verſchieden, er iſt durch ſeine Stelle (Rang) qualificirt als dieſer und kein anderer, er iſt Eins, aber ein *qualitatives* Eins, alſo nicht mehr ein blos discretes Eins. Im Grade iſt die Gleichheit der Eins, alſo der Unterſchied, der in der bloßen Sonderung beſteht, d. h. die Discretion aufgehoben. Die Größe ſollte gedacht werden als aufgehobene Discretion (vgl. §. 90. Nr 2). Dieſes Problem löſt ſich in dem Begriff der intenſiven Größe oder des Grades.

3. Die vielen und verſchiedenen Grade ſind nicht geſonderte oder discrete Größen; ſie ſind im Grunde *eine* Größe, deren Stufen ſie ausmachen. Sie ſind Glieder einer *Größenentwicklung* und als ſolche weniger verſchiedene Größen als verſchiedene *Größenzuſtände*. Jeder Grad iſt Größe in einem beſtimmten Entwicklungszuſtande, ein Stadium der zunehmenden oder abnehmenden, der poſitiv oder negativ wachſenden

Größe. Die im Wachsthum d. h. im Werden oder im Proceß begriffene Größe iſt intenſive Größe oder Grad. Und weil die Größe ſich nicht durch Zuſammenſetzung, ſondern nur durch Entſtehung d. h. als Werden begreifen ließ (vgl. §. 90. Nr. 3), ſo muß ſie als Grad begriffen werden. Die Größenzuſammenſetzung ſetzt die Größe voraus. Wenn die extenſive Größe durch ihre Theile vorgeſtellt werden ſoll, welche ſelbſt extenſive Größen ſind, ſo wird die extenſive Größe durch die extenſive Größe erklärt, d. h. ſie wird nicht erklärt. Sie kann nicht durch Zuſammenſetzung begriffen werden, ſondern nur durch Wachsthum d. h. durch Entſtehung. Die extenſive Größe fordert zu ihrer Erklärung die intenſive Größe.

4. Die Größe entſteht aus dem, was ſie nicht iſt, wie die Linie aus dem Punkt. Ihr Urſprung kann durch keinen beſtimmten Größenzuſtand erklärt werden; vielmehr muß dieſer Urſprung ſo gedacht werden, daß in ihm die Größe nicht in extenso, ſondern lediglich dem Vermögen oder der Intenſität nach enthalten iſt. Der Urſprung der Größe wird als Grad begriffen, aber als kein beſtimmter Größenzuſtand, als kein beſtimmter oder beſtimmbarer Grad, d. h. als Null Grad. Das iſt der Begriff der Größe, welche ſowohl iſt als nicht iſt, d. h. der im Beginn oder im Verſchwinden begriffenen Größe. Die Größe im Nullpunkt iſt die Größe, welche entweder noch keine iſt oder aufhört eine zu ſein.

Wenn zwei Linien ab und bc ſich im Punkt b ſchneiden, ſo bilden ſie den Winkel abc. Dieſer Winkel hat eine beſtimmte, meßbare, extenſive Größe. Dieſe Größe durch Zuſammenſetzung erklären heißt den Winkel aus Winkeln zuſammenſetzen, das heißt den Winkel als Größe vorausſetzen. Alſo muß der Winkel erklärt werden durch Entſtehung. Je mehr die Linie cb ſich der Linie ab nähert, um ſo mehr verkleinert ſich gradatim der

Winkel abc. Wenn die Linie cb mit der Linie ab zuſammenfällt, ſo iſt der Winkel unendlich klein, es iſt kein Winkel mehr vorhanden, ſondern bloß die Linie ab, die aber in Rückſicht auf den Winkel, der aus ihr entſteht, gelten darf als ein Winkel von 0°. Wenn die Linie ab ſich um den feſten Punkt herumbewegt und eine Kreisfläche beſchreibt, ſo hat ſie in allen vier Quadranten von 0° zu 360° alle möglichen Größenzuſtände des Winkels d. h. alle möglichen Winkelgrade durchlaufen (von 0° zu 90°, von 90° zu 180°, von 180° zu 270°, von 270° zu 360°).

5. Die Grade ſind verſchiedene Größenzuſtände. Die Reihenfolge dieſer verſchiedenen Größenzuſtände iſt Größenveränderung. Die Größenveränderung kann poſitives oder negatives Wachsthum, Vermehrung oder Verminderung ſein. Wenn die Größe zunimmt, ſteigen die Grade; wenn ſie abnimmt, fallen ſie. Die Größenveränderung durch ſteigende und fallende Grade iſt Gradation. Jedes Glied dieſer Reihe enthält alle früheren als aufgehobene Momente in ſich; denn um einen beſtimmten Größenzuſtand zu erreichen, müſſen alle vorhergehenden durchlaufen ſein. Zwiſchen je zwei Gliedern dieſer Reihe ſind unendlich viel Grade möglich. Der Uebergang von einem Grade zum andern iſt nur möglich durch alle Zwiſchengrade hindurch. Es giebt keine kleinſten Grade. Es giebt darum in der Reihenfolge der Grade keinen Sprung. Der Grad iſt Continuum. Die Gradation alſo durchaus continuirliche Größenveränderung.

Zuſatz. Der Grad iſt die wachſende (zunehmende oder abnehmende) Größe. Wie das Werden im Gewordenſein begriffen wurde, ſo wird die wachſende (werdende) Größe begriffen durch die beſtimmte Größenzu- oder abnahme d. h. durch den Gradunterſchied der gewordenen Größe. Die gewordene Größe iſt ein beſtimmtes Continuum; der Gradunterſchied iſt die beſtimmte Menge oder

Summe der darin enthaltenen Grade. So wird der Grad gedacht als Theil der (gewordenen) Größe. Ein Continuum, welches durch Theile, alſo durch Zuſammenſetzung gedacht wird, iſt extenſiv. Die extenſive Größe fordert zu ihrer Erklärung die intenſive oder den Grad. Dieſer fordert zu ſeiner Unterſcheidung oder Meſſung die extenſive. So unterſcheidet man die Größe der Winkel durch die Summe ihrer Grade. So erſcheint überhaupt die Intenſität des Wirkens in der extenſiven Größe der Wirkung, die Stärke z. B. der Geiſteskraft in der Fülle der Leiſtungen, in dem Umfange des Wirkungskreiſes, in der Tragweite der Wirkung u. ſ. f. Kant wollte die extenſive Größe durch die intenſive erklärt wiſſen (gleichſam als deren Function), z. B. die Größe der Dichtigkeit eines Körpers nicht durch die Menge ſeiner Theile, ſondern durch die Stärke ſeiner raumerfüllenden Kraft. Es war die dynamiſche Erklärungsart, die er ſowohl in ſeiner Vernunftkritik als in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft der mechaniſch-atomiſtiſchen entgegenſetzte.

## §. 100.

## Größenveränderung und Größenverhältniß.

Begriff der Function. Algebra. Die quantitativen Verhältniſſe. Begriff der Gleichung. Analyſis. Begriff des Differentials. Analyſis des Unendlichen.

Der Begriff des Grades forderte den Begriff der continuirlichen Größenveränderung. In der continuirlichen Größenveränderung iſt jedes Glied eine Größe, jede dieſer Größen iſt ein Größenzuſtand, der als Glied einer zuſammenhängenden Reihenfolge von Größen vollkommen beſtimmt iſt. Jedes Glied dieſer Reihe iſt bedingt durch die anderen Glieder, alſo in ſeinem Größenzuſtande durchaus abhängig. Da nun jedes Glied der Reihe Größe iſt, ſo muß jetzt die Größe gedacht werden als bedingt durch

eine andere Größe, von der sie abhängt, d. h. wir dürfen die Größe nicht mehr beziehungslos, sondern müssen dieselbe in einer bestimmten Beziehung zu einer anderen Größe denken. Diese Beziehung ist das Größenverhältniß. Die Größen sind nicht mehr gleichgültig gegen einander, sondern sie verhalten sich zu einander und gelten nur in diesem Verhältniß, d. h. sie gelten nur als Seiten des quantitativen Verhältnisses.

1. Die Größenveränderung kann nur begriffen werden durch das Größenverhältniß. Denn die continuirliche Größenveränderung ist eine Reihenfolge von Größenzuständen, in welcher jedes Glied genau bestimmt ist. Es ist bestimmt durch den Zusammenhang mit den übrigen Gliedern. Dieser Zusammenhang ist das Gesetz der Reihe. Dieses Gesetz bestimmt den Größenzustand jedes Gliedes. Der Größenzustand des nten Gliedes ist klar, sobald das Gesetz einleuchtet, nach welchem die Glieder fortschreiten. Dieses Gesetz ist klar, sobald man weiß, wie sich die Glieder zu einander verhalten, d. h. sobald das Größenverhältniß derselben einleuchtet. Also ist es dieses Verhältniß, welches das Gesetz der Reihenfolge, den Zusammenhang ihrer Glieder ausmacht; mit anderen Worten: die Größenveränderung wird durch das Größenverhältniß begriffen. Was ist Größenverhältniß?

2. Das Größenverhältniß wird gedacht durch die Beziehung zweier Größen, die für einander sind, oder, was dasselbe heißt, durch die Abhängigkeit einer Größe von einer anderen. Eine Größe hängt von einer anderen ab, d. h. sie ist in ihrem Größenzustande und in ihrer Veränderung vollkommen bedingt durch jene. Die eine der beiden Größen läßt sich, wie jedes Quantum, willkürlich verändern, die andere läßt sich nicht, wie jedes beliebige Quantum, willkürlich verändern, sondern ihre Veränderung ist von der Veränderung der ersten Größe durch-

aus abhängig und durch dieſelbe vollkommen bedingt. Jene iſt die willkürlich veränderliche, dieſe die abhängig veränderliche, die in jedem ihrer Größenzuſtände an den Größenzuſtand der erſten vollkommen gebunden iſt. Die Veränderung der einen Seite hat die (genau beſtimmte) Veränderung der anderen zur nothwendigen Folge. In dieſer Rückſicht heißt die abhängig veränderliche Größe nach dem bezeichnenden Ausdruck Bernoulli's die Function der andern. So iſt der Größenzuſtand der Ordinate y abhängig von dem Größenzuſtand der Abſciſſe x; alſo y die Function von x ($y = \varphi(x)$). So ſind in dem rechtwinkligen Dreieck mit der Größe des einen ſpitzen Winkels die Größe des anderen und die Größenverhältniſſe der Seiten vollkommen beſtimmt (das Verhältniß ſowohl der gegenüberliegenden als anliegenden Kathete zur Hypotenuſe und umgekehrt, das Verhältniß der gegenüberliegenden Kathete zur anliegenden und umgekehrt). Dieſe Größenverhältniſſe ſind abhängig von dem beſtimmten Größenzuſtande des ſpitzen Winkels, ſie ſind deſſen Functionen, daher der Begriff der trigonometriſchen Functionen Sinus, Coſinus, Tangente u. ſ. f.

Die Größenveränderung wird begriffen durch das quantitative Verhältniß und dieſes durch den Begriff der Function.

3. Wird aber die Größe gedacht als Function d. h. als in ihrem Größenzuſtande bedingt durch eine andere, zu der ſie ſich verhält, ſo verallgemeinert ſich dadurch nothwendig der Begriff der Größe. Sie wird gedacht als veränderlich. Die veränderliche Größe kann unendlich viel Werthe haben. Sie wird gedacht als abhängig veränderlich, d. h. die unendlich vielen Werthe, die ſie haben kann, ſind nicht beliebige, ſondern jedesmal bedingt durch das Geſetz der Veränderung, durch den Exponenten des quantitativen Verhältniſſes. Wenn zwei Größen ſich verhalten, wie 1 : 2, ſo können dieſer Größen unendlich viel

sein (2, 4, 8, 16, 32, 64..... oder 3, 6, 12, 24, 48, 96 .....). Die Function begreift mithin unendlich viel Größenwerthe in sich; sie repräsentirt eine Reihe von Größen, deren jede dieselbe Seite desselben Verhältnisses bildet. Eine Größe aber, die unendlich viel Größenwerthe repräsentirt, ist eine allgemeine Größe. Um also die Größe als Function oder das quantitative Verhältniß vollständig zu begreifen, genügt nicht mehr das bestimmte Quantum oder die bestimmte Zahl, die sich durch eine Ziffer bezeichnet. Der Begriff der Function als der abhängig veränderlichen fordert den Begriff einer willkürlich veränderlichen Größe, die jeden beliebigen Zahlenwerth haben kann. Je nachdem dieser Größe ein bestimmter Zahlenwerth beigelegt wird, entscheidet sich damit der bestimmte Zahlenwerth ihrer Function. Aber es leuchtet ein, daß dieser bestimmte Zahlenwerth nicht die allgemeine Größe ausdrückt, sondern nur einen besonderen Fall derselben. Also wird sowohl in der willkürlich veränderlichen als in der abhängig veränderlichen d. h. überhaupt in dem quantitativen Verhältniß eine Größe gedacht, die sich zur Zahl verhält, wie das Allgemeine zum Besonderen. Das Zeichen dieser Größe ist darum nicht die Ziffer, sondern der Buchstabe d. h. ein Zeichen, unter dem jede beliebige Größe gedacht werden kann. Diese Größe wird nicht numerisch, sondern algebraisch begriffen. Was wir numerisch begreifen, sind die bestimmten Größen, die Zahlen. Was wir algebraisch begreifen, sind die allgemeinen Größen, die quantitativen Verhältnisse, zu denen sich die Zahlen verhalten, wie das Besondere zum Allgemeinen. So verhält sich die Ziffernrechnung zur Buchstabenrechnung. So erklärt sich die logische Bedeutung der Algebra. Die Ziffernrechnung combinirt Zahlen durch die bestimmten arithmetischen Operationen, die wir entwickelt haben (vgl. §. 94). Die Algebra combinirt quantitative Verhältnisse. Und da jene arithme-

tiſchen Operationen alle Verhältniſſe ausdrücken; in denen Zahlen (Größen) zu einander ſtehen können, ſo ſind es die arithmetiſchen Operationen ſelbſt, mit denen die Algebra rechnet, oder die das Problem der Algebra bilden, wie die Zahlen das Problem dieſer Operationen. Die Algebra verhält ſich zu den arithmetiſchen Operationen (Ziffernrechnung), wie dieſe zu den Zahlen.

Welches ſind nun die beſtimmten quantitativen Verhältniſſe?

4. Die möglichen Verhältniſſe der Quanta (Zahlen) ſind beſtimmt durch die arithmetiſchen Operationen als Summe, Product, Potenz oder als Differenz, Quotient, Wurzel. Das quantitative Verhältniß hat, wie die Aufgabe der arithmetiſchen Operation (des Rechnens), einen dreifachen Fall.

A. Zwei Größen verhalten ſich ſo zu einander, daß ſie eine conſtante Summe oder eine conſtante Differenz bilden. Dieſes Verhältniß iſt das arithmetiſche. Der Exponent dieſes Verhältniſſes iſt entweder die Summe oder die Differenz beider Größen. Innerhalb dieſes Exponenten, der ihr Verhältniß ausdrückt, ſind beide Größen veränderlich. Die Veränderung der einen Seite bedingt die Veränderung der anderen. Bilden die beiden Größen eine conſtante Summe, ſo bedingt die Vermehrung der einen Seite dieſelbe Verminderung der anderen und umgekehrt; bilden ſie eine conſtante Differenz, ſo bedingt die Vermehrung der einen Seite dieſelbe Vermehrung der anderen und ebenſo die Verminderung der einen dieſelbe Verminderung der anderen. In dieſem Fall iſt das arithmetiſche Verhältniß gerade oder direct, in jenem umgekehrt oder indirect.

B. Zwei Größen verhalten ſich ſo zu einander, daß ſie ein

constantes Product oder einen constanten Quotienten bilden. So ist die Größe der gleichförmigen Geschwindigkeit gleich dem Quotienten von Raum und Zeit ($c = \frac{s}{t}$). So ist die Größe der bewegenden Kraft gleich dem Product der Masse in die Geschwindigkeit, das statische Moment beim Hebel gleich dem Product des Gewichts in die Länge des Hebelarms. Dieses Verhältniß ist das geometrische. Bilden die beiden Größen ein constantes Product, so ist das geometrische Verhältniß umgekehrt oder indirect, im anderen Fall ist es gerade oder direct.

C. Zwei Größen verhalten sich so, daß die eine der beiden die Potenz oder Wurzel der anderen bildet. So verhalten sich in der beschleunigten Geschwindigkeit die Räume wie die Quadrate der Zeiten ($c = \frac{s}{t^2}$). Dieses Verhältniß ist das Potenzverhältniß.

5. Gegeben sind nicht mehr Zahlen oder Quanta, sondern quantitative Verhältnisse. Die Aufgabe ist, die Größe zu bestimmen, deren Verhältnisse zu anderen Größen gegeben sind, d. h. aus ihrem Zusammenhang mit bekannten Größen die unbekannte zu finden. Das ist das algebraische Problem. Die Lösung dieses Problems ist die Gleichung, die nach den Graden der Potenz, in welchen die unbekannte sich findet, selbst unterschieden wird in die Gleichungen der verschiedenen Grade (Gleichungen des ersten, zweiten, dritten Grades u. s. f.) Es soll z. B. ein Rechteck construirt werden aus einer bekannten Seite b und einer unbekannten x. Die Flächengröße dieses Rechtecks soll gleich sein einem gegebenen Quadrate, dessen Seite gleich a ist. Also ist gegeben das Verhältniß der beiden Seiten des zu construirenden Rechtecks. x verhält sich zu b so, daß ihr

Product gleich iſt dem Quadrate von a; alſo $xb = a^2$, alſo $x = \frac{a^2}{b}$.

6. Jede Größe mithin, die aus einem Größenverhältniß begriffen werden kann, läßt ſich algebraiſch auflöſen oder durch Gleichung beſtimmen. Alſo werden auch die geometriſchen Größen algebraiſch auflösbar oder durch Gleichungen beſtimmbar ſein; es giebt alſo Gleichungen, welche die Natur einer beſtimmten geometriſchen Größe genau und vollſtändig ausdrücken, ſo daß man ſagen kann, dieſe Gleichung iſt dieſe beſtimmte geometriſche Größe, z. B. die gerade Linie, der Kreis, die Parabel, die Ellipſe u. ſ. f.

Dieſe Gleichungen zu finden iſt die Aufgabe der analytiſchen oder höheren Geometrie. Dieſe Aufgabe löſte Descartes durch ſeine Analyſis der geometriſchen Größen.

Es ſei z. B. die gerade Linie ab. Sie iſt beſtimmt durch die Lage jedes ihrer Punkte. Von jedem ihrer Punkte läßt ſich eine ſenkrechte ziehen auf eine andere Linie, welche die gegebene unter dem Winkel bac ſchneidet. Die ſenkrechte iſt die Ordinate y; das Stück, das ſie auf der Linie ac abſchneidet, iſt die Abſciſſe x. Jeder Punkt der Linie ab hat eine ihm zugehörige Ordinate. Jede Ordinate hat eine ihr zugehörige Abſciſſe. Die gerade Linie iſt beſtimmt, wenn jeder ihrer Punkte beſtimmt iſt. Jeder ihrer Punkte iſt beſtimmt, wenn ſich die Größe beſtimmen läßt, der jede Ordinate gleichkömmt. Nun iſt das Verhältniß der Ordinate zur Abſciſſe in jedem Fall daſſelbe. Dieſes Verhältniß iſt in jedem Fall die Tangente des Winkels bac ($\frac{y}{x} = \text{tang. bac}$). Dieſe conſtante Größe ſei gleich a; ſo iſt $\frac{y}{x} = a$, alſo $y = ax$. Dieſe Gleichung gilt für jede Ordinate, alſo iſt durch dieſe Glei-

chung die gerade Linie ab vollkommen bestimmt. Ist aber das Product der Abscisse und der constanten Größe nicht gleich der Ordinate, sondern dem Quadrat der Ordinate ($y^2 = px$, also $y = \sqrt{px}$), so ist durch diese Gleichung auch die Lage jedes Punktes einer Linie bestimmt, aber diese Linie ist nicht die gerade, sondern die Parabel; $y = \sqrt{px}$ daher die Gleichung der Parabel. (Die constante Größe p bezeichnet den Parameter der Parabel.) So wird in der Ellipse die Lage jedes Punktes bestimmt durch die ihr zugehörige Ordinate, und die Größe jeder Ordinate bestimmt durch die ihr zugehörige Abscisse und deren constantes Verhältniß zu der halben großen und kleinen Achse der Ellipse; die halbe große Achse sei a, die halbe kleine b, so ist $y = \frac{b}{a}\sqrt{a^2 - x^2}$. Die große Achse und die Excentricität der Ellipse stehen in einem bestimmten Verhältniß. Die Excentricität ist kleiner als die große Achse, und zwar in einem solchen Verhältniß, daß die Differenz der Quadrate ihrer Hälften gleich ist dem Quadrate der Hälfte der kleinen Achse ($e^2 - a^2 = b^2$). Wenn aber $a^2 - e^2 = b^2$ ist, so ist die Excentricität größer als die Achse, d. h. die Entfernung der Brennpunkte größer als die Entfernung der Scheitelpunkte, so kann die Linie nicht die Ellipse sein, so ergiebt sich die Ordinatengleichung $y = \frac{b}{a}\sqrt{x^2 - a^2}$, d. i. die Gleichung der Hyperbel. Und heißt die Ordinatengleichung $y = \pm \frac{b}{a}x$, so ist die dadurch bestimmte gerade Linie die Asymptote der Hyperbel u. s. f.

7. Eine Größe ist in ihrer Veränderung abhängig von einer anderen, deren Function sie ausmacht. Die Gleichung bestimmt den Größenwerth der Function. Dieser Größenwerth verändert sich in verschiedenen Formen des Wachsthums. Diese

Veränderung d. h. die Differenzen der verſchiedenen Größenwerthe ſollen begriffen werden: das Geſetz dieſer Differenzen. Der gegebene Größenzuſtand der Function ſei y. Die Differenz zwiſchen ihm und dem veränderten Größenzuſtand ſei $\Delta y$ (das Increment), ſo iſt y in dem veränderten Größenzuſtande gleich $y + \Delta y$; die Aufgabe iſt, die Gleichung für $\Delta y$ zu finden. y wird gedacht als $\varphi(x)$, alſo muß $y + \Delta y$ gedacht werden als eine Function des um $\Delta x$ veränderten x d. h. als $\varphi(x + \Delta x)$. Da nun y als $\varphi(x)$ durch eine Gleichung beſtimmt iſt, ſo muß aus dieſer Gleichung die Differenz $\Delta y$ d. h. das Geſetz der Veränderung begriffen werden. So läßt ſich aus der gegebenen Gleichung der Function das Geſetz der Differenzen und aus dem Verhältniß der Differenzen $\Delta y$ und $\Delta x$ (dem Differenzquotienten) die Gleichung der Function berechnen (Differenzenrechnung).

Hieraus begreift ſich die letzte Aufgabe, welche der Begriff der Größe enthält. Die Größenveränderung iſt continuirlich. Die Größe ſelbſt mußte gedacht werden als wachſende (werdende) Größe. Die natürlichen Größenveränderungen ſind ſtetig, ob ſie nun zunehmend oder abnehmend, gleichmäßig oder ungleichmäßig ſind. Die Frage iſt: wie läßt ſich die ſtetige Größenveränderung arithmetiſch begreifen? Hier fordert das Problem der Größe, der in ihrem Begriff enthaltene Widerſpruch zwiſchen Discretion und Continuität, die letzte Löſung. Die Größe als Continuum (als Werden) läßt ſich nicht durch Theile, durch Zuſammenſetzung, durch beſtimmte Zahlen, durch beſtimmbare Zahlenwerthe, alſo auch nicht durch beſtimmte Gleichungen begreifen. Die Auflöſung dieſes Problems iſt nicht numeriſch, nur algebraiſch möglich, und zwar iſt die algebraiſche Löſung nur möglich durch unbeſtimmte Gleichungen. Die Größe in ihrer ſtetigen Veränderung iſt *fließende* Größe (Fluxion). In dieſer Veränderung giebt es keinen Sprung. Zwiſchen zwei verſchie-

denen Größenzuſtänden dieſer Reihe ſind unendlich viel Größenzuſtände zu durchlaufen. Alſo geſchieht die ſtetige Veränderung, der Uebergang von einem Größenzuſtande zu dem nächſtfolgenden nicht in endlichen, ſondern in unendlich kleinen Differenzen oder in Differentialen. Nur durch den Begriff des Differentials iſt die ſtetige Veränderung arithmetiſch erkennbar. Das Zeichen der endlichen Differenzen war $\Delta x$, das Zeichen der unendlich kleinen (nach Leibnitz) $dx$, eine gegen jede endliche Zahl verſchwindende Größe, die ſich durch keine Ziffer ausdrücken läßt, beſtimmbar und der Rechnung zugänglich nur durch das Verhältniß $dx:dy$, d. h. nur als Function. Hier entſteht die Aufgabe, aus den Functionen die Differentiale und aus den Differentialen die Functionen zu finden. Die Löſung der erſten Aufgabe iſt die Differential-, die der zweiten die Integralrechnung d. i. die höhere Analyſis oder die Analyſis des Unendlichen (Leibnitz, Newton).

Zuſatz. In dem Begriff des Differentials oder des unendlich Kleinen wird mathematiſch gedacht, was der logiſche Begriff der Größe fordert. Die Größe will als Continuum gedacht ſein. Das Continuum läßt ſich nicht durch Zuſammenſetzung, nur durch Entſtehung (Werden) begreifen. Die werdende (wachſende) Größe fordert den Begriff der Nichtgröße, als woraus ſie hervorgeht, d. h. den Begriff einer Größe, welche nicht Größe, nicht Größentheil iſt, die daher kleiner gedacht werden muß als jeder beſtimmbare Größentheil, die gegen Eins als verſchwindende Größe erſcheint, die nicht an ſich, ſondern nur als Function der Quantitätsbeſtimmung unterliegt. Das Differential iſt der Begriff einer ſolchen Größe, die gegen Eins verſchwindet, gegen deren niedere Potenzen die höheren verſchwinden ($dx = 0$). Hier iſt 0 der Ausdruck eines Größenverhältniſſes, deſſen Seiten im Verſchwinden begriffen ſind, aber in dieſem Zuſtand der Nichtgröße ſich zu einander verhalten, d. h. ſie iſt der Ausdruck der werdenden Größe. Die Analyſis des

Unendlichen löſt das Erkenntnißproblem der Quantität. Die Größenerkenntniß fordert die arithmetiſche Beſtimmung. Die arithmetiſche Beſtimmung fordert die Discretion. Aber die Größe als Continuum läßt ſich durch die Discretion nicht begreifen. Nun iſt jede wirkliche Größe Continuum. Alſo wie iſt die mathematiſche Größenerkenntniß möglich? Wie wird das Continuum, oder was daſſelbe heißt, die Größenentſtehung, das Werden der Größe arithmetiſch faßbar? Das iſt die Frage, in welcher das Grundproblem der Größe, der Widerſpruch zwiſchen Discretion und Continuität, in ſeiner ganzen Stärke hervortritt, und deren Löſung jenen Begriff fordert, in welchem das Element der Größe als Nichtgröße, die Nichtgröße als Größenverhältniß gedacht wird.

## Drittes Capitel.

## Das Maß.

### §. 101.

### Qualität und Quantität.

Vergleichen wir die ersten Begriffsbestimmungen der Quantität mit den letzten, so zeigt sich zwischen beiden ein bedeutsamer Unterschied, ein Widerspruch, aus dem sich ein neues Denkproblem entwickelt.

1. Die Quantität wurde zuerst erklärt aus dem Begriffe des Eins, worin sich der Begriff der Qualität oder des veränderlichen Daseins aufgehoben hatte. Das Eins für sich genommen war unveränderlich. Es erlaubte keine andere Veränderung als die Vermehrung. Also wurde die Quantität zuerst gedacht als die aggregative Reihe der Eins, als Quantum, als Zahl. Sie mußte zuletzt gedacht werden als Grad, als continuirliche Größenveränderung, als quantitatives Verhältniß (Function).

2. Die Eins sind vollkommen gleich. Die Grade sind verschieden. Von Eins zu Eins ist kein Uebergang möglich, es sei denn durch äußere Verknüpfung, in der jedes Eins bleibt, was es ist. Von einem Grade zum anderen ist der Uebergang nothwendig, denn in der continuirlichen Veränderung muß die Größe

gedacht werden als im fortwährenden Uebergange begriffen von einem Größenzuſtande in einen anderen. Das Eins, das Quantum, die Zahl als ſolche ſind verhältniß- und beziehungslos; ſie ſind gegen einander gleichgültig, keine hat von ſich aus eine Beziehung zur anderen. Dagegen als Seiten des quantitativen Verhältniſſes ſind die Größen *für einander*, ſie müſſen ſo gedacht werden, daß ſie *nur* für einander ſind, daß die eine die Function der anderen bildet. Verſchiedenſein, Beziehung auf Anderes, Veränderung ſind qualitative Beſtimmungen. Dieſe Beſtimmungen ſind es, die der Begriff der Größe zuerſt völlig ausſchließt, ohne welche er zuletzt nicht mehr gedacht werden kann. Als Eins, als Quantum, als Zahl erſcheint die Größe völlig qualitätslos. Als Grad, als continuirliche Größenveränderung, als quantitatives Verhältniß erſcheint ſie qualificirt.

3. Alſo leuchtet ein, daß je tiefer der Begriff der Größe gedacht, je weiter in der Löſung ihrer Probleme fortgeſchritten wird, um ſo mehr der Begriff der Quantität ſich dem Begriff der Qualität wieder annähert und deren Begriffsbeſtimmungen in ſich aufnimmt. Man wird nicht leugnen, daß ſich z. B. die gerade Linie von der Curve, das Quadrat vom Kreiſe, der Kreis von der Ellipſe, die Ellipſe von der Parabel u. ſ. f. der räumlichen Beſchaffenheit nach unterſcheiden. Wenn nun jede dieſer Größen durch eine beſtimmte Gleichung (Größenverhältniß) ausgedrückt werden kann, ſo erſcheint hier die Größe als Ausdruck zugleich der Qualität. Das erklärt ſich aus dem richtigen Begriff der Größe ſelbſt. Die Qualität war völlig aufgehoben in dem Begriffe der reinen Discretion. Je weniger die Größe durch die reine Discretion gedacht werden kann, um ſo mehr macht ſich in ihr der Begriff der Qualität wieder geltend. Die Größe mußte gedacht werden als Continuum. Das Continuum konnte nicht durch Zuſammenſetzung, ſondern nur durch Entziehung ge-

dacht werden. (Vgl. §. 91.) Entſtehung iſt Werden. Werden iſt eine qualitative Begriffsbeſtimmung. So hängt die Größe in ihrer Wurzel mit dem Begriff der Qualität zuſammen.

Hier erklärt ſich das neue Problem. Der Begriff der Qualität fordert den der Quantität und ebenſo umgekehrt. Alſo muß die Einheit beider Begriffe gedacht werden, die unmittelbare Einheit d. h. eine ſolche, in welcher die Qualität als beſtimmt gedacht wird durch die Quantität und ebenſo umgekehrt dieſe durch jene. Dieſe Einheit iſt das Maß. Was iſt Maß?

## §. 102.
## Quantität und Maß.

Der Begriff der Quantität fordert den des Maßes und mußte ſelbſt ſchon als ſolches gedacht werden. Die Quantität will begriffen ſein als Quantum, dieſes als Zahl, dieſe als Summe, Product, Potenz u. ſ. f. Das Quantum begreifen heißt zählen, wie oft die Eins als Größentheil in ihm enthalten iſt, ſo wird das Quantum begriffen, indem es durch die Einheit gemeſſen wird, ſo wird der Größentheil zum Größenmaß und das Zählen ſelbſt zum Meſſen. Die Summe wird gemeſſen durch die Anzahl ihrer Einheiten, das Product durch die Anzahl eines ſeiner Factoren, die Potenz durch die Anzahl der gleichen Factoren, deren Product ſie bildet. So iſt die Einheit das Maß der Summe, der Factor das Maß des Products, die Baſis das Maß der Potenz. Die Zahlen ſelbſt werden in Rückſicht ihrer Meßbarkeit unterſchieden. Alle ganzen Zahlen haben in der Einheit ihr gemeinſchaftliches Maß; alle Zahlen, die nur durch die Einheit oder ſich ſelbſt gemeſſen werden können, ſind Primzahlen; Größen, die ein gemeinſchaftliches Maß haben, ſind commenſurabel; Größen, die überhaupt kein gemeinſchaftliches Maß

haben oder durch rationale Zahlen nicht gemeſſen werden können, ſind incommenſurabel, wie z. B. die Diagonale des Quadrats in Rückſicht der Seite (vgl. §. 95. Zuſ.) u. ſ. f. Das Größenverhältniß bildet das Maß der Größenveränderung, und durch jede Größenmeſſung wird allemal zugleich ein Größenverhältniß beſtimmt (das Verhältniß der meſſenden Größe zur gemeſſenen). Die Größen ſind erkennbar, ſoweit ſie meßbar ſind. Daher identificirt ſich die Größenlehre mit der Größenmeſſung. Daher die Namen Geometrie, Planimetrie, Stereometrie, Trigonometrie u. ſ. f.

Zuſatz. Das Maß iſt Größenverhältniß, das Größenverhältniß iſt das Maß der Größenveränderung. Eine Größe iſt in ihrer Veränderung an die einer andern Größe gebunden, von der ſie als Function abhängt. Sie iſt nicht mehr willkürlich veränderlich, ſondern in einer genau beſtimmten Weiſe. So iſt ſie in der Möglichkeit ihrer unbegrenzten Veränderung ſelbſt begrenzt, das ἄπειρον hat das πέρας in ſich aufgenommen. Die Einheit dieſer beiden Beſtimmungen begreift Plato in ſeinem Philebus als Maß. Das Maß iſt der eigentliche Grundbegriff der pythagoreiſchen Philoſophie. Wenn dieſe die Zahl zum Princip der Dinge erhebt, ſo bedeutet die Zahl hier nicht die arithmetiſche Operation, ſondern die Ordnung der Dinge. Sie iſt die kürzeſte Formel für den Satz: Alles iſt nach beſtimmten Größenverhältniſſen geordnet, d. h. Alles iſt Maß. Die Zahl gilt als der Ausdruck des Maßes, das Maß als der Ausdruck der Größenverhältniſſe, dieſe als die Grundform und Ordnung der Welt.

In der That iſt der Begriff des Maßes der erſte, durch welchen Ordnung, Harmonie, Uebereinſtimmung der Dinge, begrenzende Einheit in der unbegrenzten Mannigfaltigkeit, die dem ἄπειρον in jeder Geſtalt überlegene Macht des πέρας gedacht wird. Daher die hervorragende Geltung dieſer Kategorie in der griechiſchen Denk- und Lebensweiſe. Die ſinnvollen Ausſprüche der älteſten Philoſo-

phen Griechenlands, die gnomische Weisheit der Denker und Dichter haben diesen Begriff zu ihrem Grundthema: halte Maß (μηδὲν ἄγαν)! Nichts erscheint ungerechter, als das Uebermaß oder der Uebermuth (ὕβρις), nichts verhängnißvoller als die Vermessenheit, nichts gerechter als die Nemesis, die das Uebermaß aufhebende, das Gleichgewicht und Maß wiederherstellende Gottheit. Auf den Begriff des Maßes gründet Pythagoras seine Philosophie, Plato seinen Staat, in welchem auf das genauste die politischen Maßverhältnisse durchgeführt und bis in die Zahlen hinein berechnet werden, Aristoteles den Grundbegriff seiner Ethik, die Tugend, als welche die Triebe formt, begrenzt, mäßigt, so daß jeder natürliche Trieb seinen wohlbestimmten Grad, sein richtiges Größenverhältniß, d. h. sein Maß hat. Diese Tugend verhält sich zu den Trieben, wie das πέρας zu dem ἄπειρον.

Das Maß ist ein ordnendes Princip. Dieser Begriff nimmt schon den höheren der Gesetzmäßigkeit, den noch höheren der Zweckmäßigkeit in Aussicht, und so genau er als Kategorie davon unterschieden werden muß, so schwierig ist es oft, solche Beispiele des Maßes zu wählen, die nicht auch für jene höheren Begriffe gelten könnten. Denn in der Natur der Dinge sind die Kategorien nicht so gesondert, wie im Denken, das sie auseinander halten muß, um sie deutlich zu erkennen.

## §. 103.

## Das Problem des Maßes. Die Maßbestimmung.

Qualität und Quantität bilden eine unmittelbare Einheit, denn jeder der beiden Begriffe fordert in seiner Entwicklung den andern. In Wahrheit giebt es kein Dasein, welches bloß qualitativ oder bloß quantitativ wäre. In Wahrheit ist jedes Dasein beides zugleich: sowohl Beschaffenheit als Größe d. h. qualitative Größe. Die Größe fordert zu ihrer Bestimmung das Maß. Da-

raus erklärt ſich die in dem Begriff des Maßes enthaltene Aufgabe.

1. Die unmittelbare Verbindung der Beſchaffenheit und Größe ſoll gedacht werden. Beide ſind unmittelbar auf einander bezogen, d. h. jede iſt durch die andere beſtimmt. Alſo muß die Beſchaffenheit gedacht werden als beſtimmt durch die Größe. Wenn es die Größe iſt, wodurch die Beſchaffenheit beſtimmt wird, ſo iſt die Größe maßgebend. Die maßgebende Größe begreift ſich als das quantitative Maß.

2. Aber die Größe ſelbſt iſt vermöge ihrer Beſchaffenheit dieſe und keine andere. Alſo muß die Größe gedacht werden als beſtimmt durch die Beſchaffenheit. Wenn es aber die Beſchaffenheit iſt, wodurch die Größe beſtimmt wird, ſo iſt die Beſchaffenheit maßgebend. Die maßgebende Beſchaffenheit begreift ſich als das qualitative Maß.

3. Wenn aber beides maßgebend iſt, ſowohl die Beſchaffenheit als die Größe, und jedes Daſein beides zugleich iſt, ſowohl qualitativ als quantitativ, ſo muß jedes Daſein gedacht werden als ein beſtimmtes Maß, welches ſich auf andere Maße bezieht. Das Etwas verhält ſich zu Anderem. Die Größe verhält ſich zur Größe. Die Qualität verhält ſich zur Quantität. Jede der beiden Seiten muß jetzt als Maß gedacht werden: alſo das Maß verhält ſich zum Maße. Das Maß muß gedacht werden als Maßverhältniß.

## §. 104.

## Das quantitative Maß als Problem.

Das quantitative Maß iſt die maßgebende Größe. Es ſoll die Größe ſein, wodurch die Beſchaffenheit beſtimmt wird. Die Beſchaffenheit ſelbſt iſt zugleich Größe. Alſo iſt die erſte Aufgabe,

die qualitative Größe zu bestimmen. Aber es soll die Qualität oder das Etwas nicht bloß in seiner Größe, nicht bloß der Quantität nach, sondern durch dieselbe bestimmt werden. Also ist die zweite Aufgabe, die Größe als qualificirend zu denken. Ist aber die Beschaffenheit in ihrer Veränderung abhängig von der Größe, so erscheint sie als deren Function. Es ist die dritte Aufgabe, die Qualität als Function der Quantität zu denken. In diesem Begriff vollendet sich das quantitative Maß.

## §. 105.

## 1. Der Maßstab.

Gegeben sind nicht mehr bloße Größen, sondern qualitative Größen d. i. die Größe oder Menge von Etwas (etwas Großes). Die Aufgabe ist, diese Größen zu bestimmen. Größen werden bestimmt, indem sie gezählt werden. Was gezählt wird, ist die Anzahl der in der Größe enthaltenen Einheiten. Die bloße Eins ist das Maß der Größe, welche Zahl ist. Die qualitative Größe läßt sich offenbar durch die bloße Eins und deren Anzahl nicht messen. Sie fordert, um gezählt zu werden, eine qualitative Größeneinheit d. h. einen *Maßstab*. Es sei z. B. die menschliche Größe, die als Größe begriffen werden soll. Man darf fragen, wie viel Eins enthält diese Zahlgröße? Aber die Frage: wie viel Eins enthält die menschliche Größe? hat keinen Sinn. Vielmehr muß hier vor allem gefragt werden: *welches* ist die in der menschlichen Größe zu zählende Einheit? Diese Einheit sei z. B. der Fuß. Jetzt läßt sich die Frage aufwerfen: wie viel Fuß enthält die menschliche Größe?

1. Die qualitative Größe ist gleich einer bestimmten Anzahl qualitativer Größeneinheiten. Die qualitative Größeneinheit ist der Maßstab. Also ist die qualitative Größe (als Größe ge-

nommen) gleich einer beſtimmten Anzahl ihres Maßſtabes, ſie enthält entweder dieſen Maßſtab ſelbſt ſo vielmal oder ſo viele Theile deſſelben. Dieſe Anzahl d. h. dieſes Verhältniß der qualitativen Größe zu ihrem Maßſtabe beſtimmen heißt meſſen. Der Maßſtab iſt die Einheit. Die qualitative Größe iſt die gemeſſene Anzahl dieſer Einheiten. Wie ſich die Zahlgröße zur Eins (als ihrer Einheit) verhält, ſo verhält ſich die qualitative Größe zum Maßſtab. Wie die Größe nur begriffen werden kann durch die Zahl und dieſe durch Zählen, ſo kann die qualitative Größe als Größe nur begriffen werden durch Meſſen. Wie der Maßſtab die qualitative Größeneinheit, ſo iſt das Meſſen ein qualitatives Zählen und Rechnen.

2. Meſſen iſt Denken. Ohne dieſes meſſende Denken könnten die qualitativen Größen d. h. ſämmtliche Erſcheinungen, ſofern ſie Größen ſind, weder gedacht noch begriffen werden. Ohne Maßſtab giebt es kein Meſſen. Alſo iſt der Maßſtab eine nothwendige Kategorie, ohne welche das Denken niemals Erkenntniß qualitativer Größen ſein könnte. Jede Erſcheinung iſt als Größe nur ſoweit erkennbar, als ſie meßbar iſt. Ihre Erkennbarkeit (Meßbarkeit) fordert den Maßſtab. So fordern die Raumgrößen die Linien-, Flächen-, Körpermaße, die Zeitgrößen das Zeitmaß, die Gewichtsgrößen der Körper die Gewichtsmaße, die Werthgrößen der Dinge das Werthmaß (Geld), die ſprachliche Quantität der Wörter die Silbenmaße u. ſ. f.

Ohne Maßſtab kein Meſſen. Ohne Meſſen giebt es keine Größenſchätzung der Dinge, alſo auch keine öffentliche Größengeltung, keine gültige Größentheilung, und ohne dieſe Bedingungen iſt Handel und Wandel, überhaupt jeder Rechtsverkehr aufgehoben oder aufs äußerſte beſchränkt. Das Maß als Maßſtab fordert eine ebenſo allgemeine Geltung als die Zahl, und in ſeinen beſonderen Formen eine ebenſo öffentliche Geltung als

e Sprache. Ohne den Begriff des Maßſtabes giebt es keine giſche Größenſchätzung, ohne dieſe weder eine wiſſenſchaftliche ch bürgerliche. Die letztere fordert, daß feſtgeſtellt wird, wel- es in den verſchiedenen Rückſichten die Maßſtäbe ſein ſollen. ieſe Feſtſtellung geſchieht durch poſitive Beſtimmungen, die ſich s Zweckmäßigkeitsgründen erklären. Daß aber dieſe poſitiven aßbeſtimmungen gemeinſchaftlich gelten, iſt eine politiſche Noth- endigkeit, die nur da aufhören ſollte, wo die politiſche Ge- einſchaft aufhört. Die Geltung verſchiedener Maße (Geld, ewicht u. ſ. f.) in einem und demſelben Volk iſt eine der fühl- rſten Hemmungen der Volksgemeinſchaft und zugleich ein deut- hes Zeichen, daß dieſem Volk die politiſche Gemeinſchaft in n elementarſten Beſtimmungen fehlt.

3. Der Maßſtab iſt qualitative Größeneinheit. Er iſt als che ſelbſt Größe. Er iſt als Größe ſelbſt theilbar, meßbar. o iſt der Maßſtab *relativ*. Darum iſt auch alle logiſche rößenſchätzung eine relative. Was in der Rückſicht auf dieſen aßſtab als groß gilt, gilt in der Rückſicht auf einen andern als in. Die gemeſſene Größe wird zum Maßſtab genommen für e andere zu meſſende Größe. So gilt der Fuß oder die Klaf- (Toiſe) als Maßſtab der geographiſchen Meile, dieſe als aßſtab des Grades, welcher ſelbſt Maßſtab iſt für den Umfang es Meridians; die geographiſche Meile mißt den Erddurchmeſ- , der ſelbſt wieder als Maßſtab genommen wird, um die Ent- nung des Mondes und der Sonne von der Erde zu meſſen. d handelt es ſich um die Entfernung der Fixſterne, ſo gilt ht mehr der Erddurchmeſſer, ſondern der Durchmeſſer der dbahn (die Erdweite) als Maßſtab u. ſ. f.

4. Die Größen ſind meßbar, ſobald ihr Maßſtab gegeben Aber der Maßſtab iſt nicht gegeben, ſondern zu finden. tenſive Größen laſſen ſich meſſen, indem ein aliquoter Theil

derſelben als Maßſtab gilt. Aber dieſer Maßſtab iſt ſelbſt wieder eine meßbare Größe und fordert zu ſeiner Meſſung ebenfalls einen Maßſtab. Die Meſſung der extenſiven Größe iſt endlos, wie ihre Theilbarkeit. Der Begriff der extenſiven Größe war ein Problem, das zu ſeiner Auflöſung den Begriff der intenſiven Größe forderte (vgl. §. 99. Nr 3). Die Meßbarkeit der intenſiven Größen und der continuirlichen Größenveränderung iſt ein Problem, deſſen Löſung nach Art der Erſcheinung die Sache einer erfinderiſchen Einſicht iſt, die den zutreffenden Maßſtab erfinnt, der z. B. als Thermometer die Höhe der Temperatur, als Barometer die Schwere der Luft, als Pendelſchwingung den Zeitverlauf u. ſ. f. mißt. Der Maßſtab iſt qualitative Größeneinheit. Er mißt nicht bloß Größe, ſondern dieſe ſo beſchaffene Größe. Eben in dieſem Punkte liegt ſein Problem. Der qualitativen Größe gegenüber entſteht die Frage: welche Größe *qualificirt* ſich zum Maßſtab dieſer ſo beſchaffenen Größe?

5. Darum löſt auch der Begriff des Maßſtabes nicht das Problem des quantitativen Maßes. Er ſetzt die qualitative Größe voraus, aber er qualificirt die Größe nicht. Er beſtimmt die Größe von Etwas, aber er beſtimmt nicht das Etwas ſelbſt durch ſeine Größe. Darum leiſtet er nicht, was das quantitative Maß fordert. Die Qualität ſoll beſtimmt werden durch die Quantität.

## §. 106.

## 2. Die Regel.

Quantität und Qualität verhalten ſich zu einander. Dieſes Verhältniß wird zunächſt ſo gedacht, daß die Qualität von der Quantität abhängt oder durch dieſelbe beſtimmt wird. Die Qualität begreifen wir als Etwas: als das, *was* iſt. Das

Quantum begreifen wir als Zahl oder als wie viel. Also muß das Verhältniß gedacht werden zwischen dem Quale und Quantum, zwischen dem Etwas und der Zahl, zwischen dem Was und dem Wieviel. Und zwar soll dieses Verhältniß so gedacht werden, daß es die Zahl ist, welche die Qualität bestimmt, daß durch das Wie viel das Was begriffen wird. Es handelt sich also um den Begriff der maßgebenden oder qualificirenden Zahl.

1. Gegeben ist Etwas in einer gewissen Anzahl d. h. in einer Menge von Fällen. Die Frage heißt: was ist gegeben? Die Antwort soll abhängig sein von dem Quantum, in dem es gegeben ist. Also lautet die begreifende Formel: weil etwas in so vielen Fällen diese Beschaffenheit hat, darum ist es so und nicht anders beschaffen. Hier wird das Was bestimmt durch das Wie viel, hier wird das Etwas qualificirt durch seine Zahl, hier wird die Qualität festgestellt durch die Quantität. Dieses quantitative Maß, welches die Qualität der Quantität unterwirft, begreift sich als Regel.

2. Die Regel ist ein nothwendiger Begriff, denn sie ist die Lösung eines nothwendigen Denkproblems. Wir müssen die Qualität auf die Quantität beziehen, das Etwas durch sein Quantum, den Fall durch die Zahl der Fälle bestimmen. Dies geschieht durch die Regel. Der Fall gilt als dieser oder als so beschaffen, weil er so oft dieser ist. Was sich in einer Reihe oder Anzahl gleicher Fälle wiederholt, wird ebendadurch in seiner Beschaffenheit oder Veränderung regelmäßig. So sprechen wir von einer regelmäßigen Wiederkehr der Jahreszeiten, von einem regelmäßigen Wechsel zwischen Tag und Nacht, von einem regelmäßigen Leben, in dem ein Tag wie der andere verläuft und jeder Tag in seinen Geschäften geordnet ist nach einer genauen Eintheilung der Zeit. Eine Anzahl gleicher Lebenserfah-

rungen beſtimmt die Erfahrung. So bilden ſich die ſogenannten Lebensregeln, deren Inbegriff die gewöhnliche Lebensweisheit ausmacht. Eine Anzahl gleicher Fälle in Rückſicht des Sprachgebrauchs bildet die Sprachregel. Die menſchliche Größe wird durch den Maßſtab gemeſſen, die gefundene Erklärung heißt: der Menſch iſt ſo oder ſo groß. Wiederholt ſich dieſes Maß in einer Anzahl gleicher Fälle, ſo entſteht jetzt der Begriff einer regelmäßigen Größe des Menſchen. Die Erklärung heißt jetzt: der Menſch iſt in der Regel ſo oder ſo groß.

Durch die Zahl der Fälle beſtimmen wir die Regel. Durch die Regel beurtheilen wir die Beſchaffenheit des Falls, d. h. wir qualificiren den Fall. Nach dieſem Urtheil richten wir uns, ſo oft der Fall wiederkehrt, alſo in Rückſicht der folgenden Fälle. So wird die Regel zur Richtſchnur, die das Denken leitet.

3. Wir richten uns nach der Regel. Die Regel ſelbſt richtet ſich nach der Zahl. Hier entſteht die Frage: durch welche Zahl wird die Regel beſtimmt? Wie groß muß die Zahl ſein, um eine Regel zu bilden? Wie oft muß etwas ſich wiederholt haben, um als regelmäßig zu gelten? Hier zeigt ſich wieder in anderer Form das alte Problem des Sorites. Wann wird aus dem Nicht-Haufen der Haufen? Mit dem wie vielten Korn? Wann wird aus der Nicht-Regel die Regel? Mit dem wie vielten Fall? Etwa mit dem letzten, der die Reihe vollendet? Aber welcher Fall iſt der letzte? Offenbar keiner, der gezählt wird. Offenbar giebt es auf die Frage, welche Zahl die Regel ausmacht, keine numeriſche Antwort. Es giebt keine Zahl, welche verbürgt, daß ſie alle Fälle in ſich begreift. Die Regel zählt; keine Zahl iſt die letzte. Giebt es aber noch mehr Fälle, als die Regel zählt, ſo können dieſe weiteren Fälle den bisherigen d. h. der Regel widerſprechen. Mithin kann es Ausnahmen von der Regel geben. Jede Regel muß auf Ausnah-

n gefaßt ſein. Die Regel hat ſo wenig eine feſte Grenze
3 die Zahl. Weil die Regel aus der Zahl begriffen wird,
rum liegt in dem Begriff der Regel die Möglichkeit der Aus-
hme. Es giebt keine Regel ohne Ausnahme.

4. Hier begreift ſich der Unterſchied zwiſchen Regel und
eſetz. Die Regel zählt, das Geſetz **begründet**. Darum
t das Geſetz keine Ausnahmen. Mit der Ausnahme kann
h die Regel vertragen, nicht das Geſetz. So kann dieſelbe Er-
einung regelmäßig und geſetzmäßig ſein, je nachdem wir ſie
nken. Iſt z. B. der Wechſel von Tag und Nacht für uns nichts
eiter als eine ſo oft wiederholte Erfahrung, ſo iſt dieſer Wech-
bloß regelmäßig; ſo lange haben wir gar keinen Grund, die
öglichkeit einer Ausnahme zu leugnen. Denken wir dagegen
eſen Wechſel als begründet durch die Achſendrehung der Erde
ihrer Stellung zur Sonne, ſo iſt er geſetzmäßig.

5. Die Regel erlaubt die Ausnahme. Beide ſtehen ſich
genüber. Auf jeder der beiden Seiten findet ſich eine An-
hl Fälle. Die Regel zählt die gleichen, die Ausnahme die wi-
rſprechenden Fälle. Jetzt bildet die Regel nur noch die **Mehr-**
**hl** der gleichen Fälle; jetzt iſt es nur noch die Majorität der
älle d. h. die größere Anzahl, wodurch die Regel beſtimmt
ird. Jede Zahl kann ſich mehren, alſo auch die der wider-
rechenden Fälle; ſie kann eine Größe erreichen, mit welcher
rglichen die Zahl der gleichen Fälle aufhört maßgebend zu ſein.
etzt wird die Regel ungültig. Alle Regeln, die je gegolten, ha-
n ihre Geltung erreicht durch die ſteigende Zahl der poſitiven
älle und dieſe Geltung verloren durch die ſteigende Zahl der
egativen.

Hier zeigt ſich der Widerſpruch, in den die Regel geräth.
n ihrem Begriff liegt die Möglichkeit der Ausnahme. In dem
egriff der Ausnahme liegt die Möglichkeit, durch ihre Quanti-

tät die Regel ſelbſt aufzuheben. So hebt ſich die Regel ſelbſt auf.

Sie qualificirt den Fall durch die Zahl der Fälle. Weil die Fälle, welche dieſe Beſchaffenheit haben, ſo viele ſind, darum iſt der Fall ſo und nicht anders beſchaffen. Offenbar wird dabei vorausgeſetzt, daß der Fall überhaupt in dieſer Beſchaffenheit ſtattfindet. So erſcheint die Regel als eine Tautologie, welche erklärt: weil (in ſo vielen Fällen) die Sache ſo iſt, darum iſt die Sache ſo. So wird von der Regel, wie es beim Maßſtabe der Fall war, die Qualität noch vorausgeſetzt und nicht ſo begriffen, daß ſie in Wahrheit von der Quantität abhängt. So leiſtet die Regel nicht, was das quantitative Maß fordert. Sie begreift die Qualität nicht als Function der Quantität, aber ſie ſelbſt verlangt, daß das Verhältniß beider Seiten ſo gedacht werde.

## §. 107.

### 3. Das quantitative Maß und die qualitative Veränderung.

Die Qualität als Function der Quantität.

In der That erlaubt der in der Regel enthaltene Widerſpruch zunächſt keine andere Löſung. Die Regel beſtimmt die Qualität, ſie ſelbſt wird beſtimmt durch die Quantität oder die Zahl der Fälle; die Zahl der Regel verhält ſich zur Zahl der Ausnahmen; in dieſem Verhältniß erſcheint die Zahl, welche die Regel beſtimmt, als veränderlich, ſie ſinkt in Vergleich mit der ſteigenden Zahl der Ausnahmen; alſo erſcheint die Regel, welche die Qualität beſtimmt, ſelbſt als veränderlich, d. h. die Qualität muß gedacht werden als veränderlich in Folge der Quantität.

1. Die Regel bindet die Qualität an eine willkürlich ver-

änderliche Größe (die Zahl der Fälle). So erſcheint die Qualität als etwas abhängig Veränderliches d. h. ſie erſcheint als Function der Quantität. Mit der Veränderung der Quantität verändert ſich die Qualität. Jetzt erſcheint die Qualität in der That beſtimmt durch die Quantität. In dieſem Begriff erfüllt ſich das quantitative Maß. Wenn im Maß ſich Größe und Beſchaffenheit zu einander verhalten, ſo iſt klar, daß die Veränderung der einen Seite die der andern mit ſich bringt. Wenn im quantitativen Maße die Größe es iſt, von der die Beſchaffenheit abhängt, ſo muß dieſe als Function von jener: d. h. die qualitative Veränderung als beſtimmt durch die quantitative begriffen werden.

2. Das Quantum hat, wie die Zahl, keine feſte Grenze. Ihre Grenze iſt nicht qualitativ, darum fällt auch die quantitative Grenze nicht unmittelbar mit der qualitativen Grenze zuſammen. Darum iſt die qualitative Veränderung in ihrem continuirlichen Verlauf nicht dergeſtalt der quantitativen Veränderung unterworfen, daß ſobald die Quantität des Etwas ſich ändert, aus dem Etwas ein völlig Anderes wird. Sonſt müßte das Etwas in jedem Moment ein völlig Anderes werden und eben dadurch der Continuität ſeiner Veränderung widerſprechen. Alſo iſt das Verhältniß der qualitativen Veränderung zur quantitativen ein ſolches, worin jene von dieſer ſowohl unabhängig als abhängig erſcheint.

Hier geräth der Begriff des quantitativen Maßes in eine ſcheinbare Antinomie: 1) die Veränderung der Größe verändert die Qualität nicht; 2) die Veränderung der Quantität verändert die Qualität. Der erſte Satz iſt nothwendig, weil das quantitative Maß quantitativ, alſo gegen die Qualität gleichgültig iſt; der zweite Satz iſt nothwendig, weil dieſes Quantum Maß iſt und als ſolches ſich zur Qualität beſtimmend verhält.

gelangt. Es giebt in der fortſchr
minderung der qualitativen Größ
die Qualität bleibt was ſie iſt und
erträgt, in welchem dagegen, w
tät aufhört zu ſein, was ſie war.
ſich mehren und mindern, ohne ihre
zuheben; ſie kann von ihrer Reg
chen, ohne deshalb ihre Qualität z
derung auf beiden Seiten hat ihr
tung die Größe aufhört, eine me

Dieſe qualitative Veränderung
ſie in einem gewiſſen Moment der G
erſt ſtattfände. In Wahrheit iſt ſi
jede Veränderung continuirlich. W
mit einem Mal da. Was mit ei
tenſiver Größenzuſtand, der als ſold
continuirliche Größenveränderung) e
mit einem Mal da iſt, muß daru
Man drückt ſich deshalb gut aus,
menten ſagt: „das Maß iſt voll“

Mal ändert und gleichsam eine Epoche der Größenentwicklung eintritt. Hegel hat diese hervorspringenden Punkte Knoten genannt, wie die Astronomie die Punkte zu bezeichnen pflegt, in denen die Planetenbahnen die Erdbahn schneiden. Eine Reihenfolge von Punkten fordert die Vorstellung der Linie. Wenn man sich nun die continuirliche Größenveränderung unter diesem Schema vorstellt als eine Linie, die durch jene Knotenpunkte hindurchläuft, deren jeder das Maß vollmacht und die Qualität mit einem Male verändert, so begreift sich der hegel'sche Ausdruck: „die Knotenlinie der Maßverhältnisse". Sie bildet eine Reihenfolge quantitativer Maße, welche innerhalb eines continuirlichen Processes die Qualität durch die Quantität verändern.

5. Unter diesem Gesichtspunkte läßt sich jede continuirliche Größenveränderung in der Natur, das organische Wachsthum, überhaupt jeder Entwicklungsproceß, auch der geistige, als eine solche Knotenlinie quantitativer Maße begreifen. Jede Entwicklung ist eine Veränderung. Was sich verändert ist Etwas und zwar (als Subject der Entwicklung) Eines. Das entwicklungsfähige Etwas ist intensive Größe, die sich in einer Anzahl Stufen entfaltet. Die Entwicklung ist graduelle Stufenreihe. Jede dieser Stufen ist ein quantitatives Maß, mit dessen Erfüllung sich die Qualität ändert (das Etwas ein Anderes wird). So nähern wir uns mit der Entwicklung der Begriffe immermehr dem Begriffe der Entwicklung. Sie ist Werden, Veränderung, graduelle Reihe, continuirliche Größenveränderung, Knotenlinie der Maßverhältnisse. Soweit ist sie bis jetzt enthüllt. Damit ist das Problem der Entwicklung noch lange nicht gelöst.

Zusatz. Natur und Menschheit bieten für das quantitative Maß in der eben entwickelten Bestimmung einen Reichthum von Beispielen. Die Temperatur des Wassers ist veränderlich; sie steigt

mehr verträgt und eine Verände
tritt. Die großen geſchichtlichen
durch eine einzelne Begebenheit
eine große in der Vergangenheit
Factoren, die in ihrem letzten
bringen.

§. 108.

## Das qualitativ

Das quantitative Maß bemäd
mehr der Qualität. Als Maßſtab beſ
der Qualität, als Regel beſtimmt
Knotenlinie der Maße beſtimmt es
tät. Hier erſcheint die Qualität in
Quantität, in der That durch dieſelb
tion.

Mit der Größe ändert ſich die B
ſich die beſtimmte Beſchaffenheit nur
ßenmaß, alſo muß die Größe bear
nan dem M

Beſchaffenheit, denn es liegt in der Natur des Menſchen, ſo beſtimmte Größenverhältniſſe zu haben. In dieſer Rückſicht iſt die menſchliche Größe ein Beiſpiel des qualitativen Maßes, wie vorher des quantitativen in ſeinen verſchiedenen Formen. Dieſer Begriff weiſt unwillkürlich auf höhere Begriffe hin, die auch nothwendig aus ihm in der Folge hervorgehen werden, aber hier noch nicht entwickelt ſind. Wenn es in der Natur der Beſchaffenheit liegt, dieſe beſtimmte Größe zu haben, ſo erſcheint in dem qualitativen Maße die Beſchaffenheit als Grund der Größe, alſo das qualitative Maß ſelbſt als *Grund*. Wenn es die Beſchaffenheit iſt, die eine beſtimmte Größe fordert als die ihr zuträgliche und gemäße, ſo erſcheint in dem qualitativen Maße die Größe als zweckmäßig, alſo das qualitative Maß ſelbſt als ein durch den *Zweck* beſtimmtes Verhältniß zwiſchen Qualität und Quantität. Es iſt auch richtig, daß in dieſer Kategorie gleichſam noch verdeckt und verhüllt ſchon die Begriffe des Grundes und Zwecks enthalten ſind; man ſieht, daß der Begriff des Maßes über ſich hinausweiſt und *welchen* höheren Begriffen er zuſtrebt. Aber dieſe Hinweiſung beeinträchtigt dieſen Begriff ſo wenig, daß ſie ihn vielmehr in ſeiner Nothwendigkeit und Eigenthümlichkeit rechtfertigt. In der That iſt das qualitative Maß ſelbſt ein Problem, das ſeine letzte Auflöſung in dem Begriff des Zwecks findet. Alle niederen Begriffe treten in den Dienſt der höheren. Das hindert nicht, ſie zunächſt ohne die höheren zu denken. Warum ſoll jetzt nicht als Maß und bloß als Maß gedacht werden können, was ſpäter auch als Grund, noch ſpäter als Zweck wird gedacht werden müſſen? So wird in jeder Kategorie ein x mitgedacht, das ſich erſt in der Folge in Gedanken und Begriff auflöſt und ſeinen logiſchen Werth entwickelt. In dem Begriff des qualitativen Maßes ſoll zunächſt nichts weiter gedacht werden, als ein ſolches Verhältniß der Qualität und

... so große abhängig eric
daß diese Abhängigkeit sich zu
tiefer begreifen läßt. So hat
Quantum organischer Wärme,
chen ernstlich verändert wird, d
das nicht überschritten werden k
Lebens selbst aufzuheben. Offen
ein bestimmtes Verhältniß zwisch
seinem Wärmequantum. Offenba
litatives Maß. Welcher tiefere Z
niß begründet, ist Problem. Ab
tativen Maßes wäre ein solches A
das qualitative Maß keine Kategor
Begriffe des Grundes und Zwecke
einfache Betrachtung läßt den Zusa
chem die Begriffe einander fordern,
Probleme enthält, die wir erkenne
deutlich entwickeln.

3. Der Begriff des quantit
qualitativen. Das quantitative m

die quantitative Veränderung. Jede Größe ist meßbar. Aber wie ist sie meßbar? Man kann nicht alles mit der Elle messen. Je nachdem die Größe ist, wird sie gemessen.

Es giebt mathematisch meßbare Größen, deren Beschaffenheit es schwierig macht, den zutreffenden Maßstab zu finden. Es giebt Größen, deren Beschaffenheit die mathematische Messung unmöglich macht. Die menschlichen Tugenden und Leidenschaften sind nicht mathematisch meßbar, doch sind sie meßbar. Die Größe der Aufopferung z. B. mißt die Tugend, die Größe des Werths mißt die Opfer, die Größe der Neigung mißt diesen Werth u. s. f. In demselben Maß als eine Leidenschaft steigt, vermindert sich die Stärke aller übrigen Interessen und damit der Werth der Dinge, auf welche diese Interessen gerichtet waren. In demselben Maße werden wir gegen diese Dinge gleichgültig. Die Größe dieser Art Gleichgültigkeit kann die Gewalt der Leidenschaft messen u. s. f.

Zusatz. Das anschaulichste Beispiel des qualitativen Maßes ist die Kunst. Jede Kunst, jede Kunstart, jedes Kunstwerk hat seine bestimmte Beschaffenheit, von welcher Umfang, Grenzen, Größenverhältnisse u. s. f. unmittelbar abhängen. Ein lyrisches Gedicht hat in seiner Beschaffenheit das Maß seiner Größe. Wenn die Empfindung sich breit macht, so wird sie langweilig. Nichts ist weniger poetisch als das Langweilige. Wenn ein lyrisches Gedicht lang ist, so hört es auf poetisch zu wirken und zu sein, oder wenigstens es verliert an seiner poetischen Geltung. Umgekehrt braucht ein erzählendes Gedicht, um anschaulich darzustellen, eine gewisse Fülle des Spielraums, die ein ausgedehntes und bequemes Größenmaß fordert. Man kann nicht in derselben Kürze erzählen als empfinden. Ein anderes qualitatives Maß hat die lyrische Poesie, ein anderes die epische. Und nicht bloß der äußere Umfang, auch die metrische Anordnung, das Versmaß, der Strophenbau u. s. f. sind bedingt durch die Beschaffenheit der Dichtung. So sind auch

fordert in ihren verſchiedenen
die ſich nach der Beſchaffenheit
ßenverhältniſſe fordert der by
ſtyl. Der letztere bedarf col
was er iſt; in kleinere Maſſe
heit dieſer Bauart in einem Gr

§.

## Die Maße und d

Beſchaffenheit und Größe
den d. h. als Einheit gedacht we
der qualitativen Größe. Die qu
griff des quantitativen Maßes, n
fordert. So wird die qualitativ
tives und qualitatives Maß. D
Problem, mit deſſen Auflöſung
endet.

1. Das qualitative Maß
heit. Die Beſchaffenheit kann

tive Maß nicht gedacht werden ohne Beziehung auf andere qualitative Maße. Maße ſind zugleich Größen. Größen, die ſich auf einander beziehen, verhalten ſich zu einander. Die Beziehung der Maße muß darum gedacht werden als *Verhältniß der Maße*.

2. Qualität und Quantität verhielten ſich unmittelbar zu einander: dieſes Verhältniß wurde als Maß begriffen. Jetzt verhalten ſich die Maße unmittelbar zu einander: es muß ein Verhältniß gedacht werden, deſſen Seiten Maße ſind (das Maßverhältniß). Dieſer Begriff folgt unmittelbar aus dem des qualitativen Maßes. Ein Beiſpiel macht die Sache ſogleich klar. Ein dramatiſches Kunſtwerk beſtimmt durch ſeine Beſchaffenheit ſeine Größenverhältniſſe. Es iſt vermöge ſeiner Beſchaffenheit auf Anderes bezogen: auf das Theater in welchem, die Schauſpieler durch welche, das Publicum vor welchem es aufgeführt werden will. Das ſind lauter qualitative Größen, die ſich als Maße auf einander beziehen: der Umfang des Theaters und die Menge der Zuhörer, die Aufmerkſamkeit und Spannung des Publicums, die ein gewiſſes Zeitmaß nicht überdauert, und im Verhältniß dazu die Dauer der Handlung; die Stärke und Fülle der Leidenſchaften in den Charakteren des Dramas und das Kräftemaß der Schauſpieler u. ſ. f.

3. Jedes Maß verhält ſich zu einem anderen, das ſich wieder zu einem anderen verhält, wie dieſes zu einem dritten u. ſ. f. Das Verhältniß der Maße muß darum gedacht werden als eine *fortgeſetzte Reihe von Maßverhältniſſen*, die alles Daſein in ſich begreift oder in welcher jedes Daſein ein Glied bildet. Jedes Daſein iſt qualitative Größe. Jede qualitative Größe iſt Maß. Alſo iſt der Inbegriff alles Daſeins gleich dem Inbegriff vieler und verſchiedener Maße. Dieſe Maße ſind für einander. Alles Daſein iſt mithin nach Maßverhältniſſen

...gl. Es setzt voraus, daß
Maße zu einander verhalten
hältnissen durchgängig verknüp
dieſen Gedanken noch nicht be
ken ein nothwendiges Problem
chen Maßverhältniſſe, wo ſi
Triumph des Wiſſens. Jede
herrſcht, iſt ein Maßverhältni
durchgängig, ſo weit die Ordn
türlichen und ſittlichen Welt. E
Gedanke der Geſetzmäßigkeit au
Maßverhältniſſen geordnet. Die
per geſchieht nach Maßverhältni
lente), die Theile des Organis
Größen betrachten, die einande
verhältniſſe bilden, der ſog. cam
ganiſches Maßverhältniß, welche
niß ſteht zur Größe der Gehirnent
zum Maß der Intelligenz u. ſ. f
menſchlichen Geſellſchaft ſind hab

einen geſellſchaftlichen Werth hat, erſcheint hier als Function einer andern, ſo daß zuletzt in dem Mikrokosmus der Menſchenwelt jede Größe mit jeder verknüpft iſt. Dieſe Einſicht eröffnet den erſten Blick in den großen Zuſammenhang des Geſammtlebens.

In dem Begriff des Maßverhältniſſes liegt, wie ſchon aus den angeführten Beiſpielen erhellt, ein großes Problem, welches eben ſo deutlich darin erkannt wird, als die Unmöglichkeit einleuchtet, dieſes Problem durch dieſen Begriff zu löſen.

Zuſatz. Maßverhältniſſe ſind zugleich Größenverhältniſſe. Größenverhältniſſe können gleich ſein. Auf die Gleichheit der Größenverhältniſſe gründet ſich der Begriff der geometriſchen Aehnlichkeit. So iſt jeder Kreis jedem Kreiſe ähnlich, ſo ungleich ſie auch ihrem Flächeninhalt nach ſind. Denn das Verhältniß der Peripherie zum Durchmeſſer iſt in jedem Kreiſe daſſelbe. Die kleinere Figur iſt der größeren ähnlich, wenn die Verhältniſſe gleich ſind. Daher die Möglichkeit, jede Figur in kleinerem oder größerem Maße wiederzugeben. Auf dieſe Möglichkeit gründet ſich das Zeichnen, welches ein Meſſen iſt. Wenn qualitative Größen ähnlich ſind, ſo ſind ihre Maßverhältniſſe gleich. Wenn ihre Maßverhältniſſe gleich ſind, ſo ſind ihre Größen und Configurationen ähnlich. Darauf gründet ſich der Iſomorphismus. Körper, die ſich in gleichen Maßverhältniſſen verbinden, kryſtalliſiren in derſelben Form (iſomorphe Körper).

## §. 110.

## Der Widerſpruch im Begriff des Maßes.

Der Begriff des Maßes fordert den Begriff der Maßverhältniſſe; dieſe wollen als eine Reihe von Maßverhältniſſen gedacht ſein, deren Glieder zuſammenhängen; dieſer Zuſammenhang begreift alles Daſein in ſich oder bildet eine Kette von

begrenzt. Weil es begrenzt
dere Maße außer ſich. So
ins Endloſe und erreicht nie
ſeins.

2. Hier iſt der Widerſ
will alles Daſein in eine Re
es will in dieſer Reihe den Zu
ſen, aber es kann dieſes Prol
menhang oder die Einheit alle
des Maßes gedacht werden.
Maß. Dieſe Einheit iſt nicht n
ſten Begriffe das Maß ſich ſe
Begriff durch den des Maßes g
er durch den Begriff des Maß
welches alle Maße in ſich beg
Maß aller Maße iſt maßlos.

3. Wie alſo iſt dieſer Zuſ
les Daſeins zu denken, da ſie do
und als Maß nicht gedacht werd
Der Begriff des Maßes

Daſein in ſich begreift, iſt nicht ſelbſt Daſein. Dieſe Einheit iſt kein Maß, kein Quantum, kein Quale, weder Etwas noch Anderes, kein beſtimmtes Sein, alſo überhaupt kein Sein. Man kann von ihr nicht ſagen, ſie iſt ſo groß oder ſie iſt ſo beſchaffen, und da Größe und Beſchaffenheit die nothwendigen Beſtimmungen des Seins ſind, ſo kann man von dieſer Einheit auch nicht ſagen: ſie iſt, denn ſonſt müßte ſie nach Beſchaffenheit und Größe auch ſo oder anders beſtimmt ſein.

4. Mit den nothwendigen Beſtimmungen des Seins iſt das Sein ſelbſt aufgehoben. So viel iſt klar, um zunächſt die Löſung des Problems negativ auszuſprechen: was wir zu denken haben, iſt das aufgehobene Sein. Um dieſen Begriff erſt ſprachlich zu faſſen und uns nahe zu rücken, ſo bezeichnen wir das aufgehobene oder vergangene Sein als Geweſenſein oder als Weſen. Zunächſt iſt damit nur die zeitliche Vergangenheit des Seins ausgedrückt. Doch haben wir ſchon erklärt, daß und warum die Begriffe, die uns hier beſchäftigen, nicht zeitlich, ſondern allein logiſch unterſchieden ſind. Alſo werden wir auch unter dem Weſen nicht die zeitliche Vergangenheit des Seins, ſondern nur die logiſche zu verſtehen haben; nicht was der Zeit nach dem Sein vorausgeht, ſondern was ihm dem Begriffe nach vorausgeht, d. h. nicht das zeitliche, ſondern das logiſche Prius (λόγῳ πρότερον). So verſtehen wir unter dem Weſen nicht das Sein, welches iſt, ſondern das Sein, welches war, nicht welches einſt war und jetzt nicht mehr iſt, ſondern das Sein, welches von jeher war, wie Ariſtoteles genau dieſen Begriff bezeichnet hat mit dem Ausdrucke τὸ τί ἦν εἶναι.

Jetzt läßt ſich einfach beſtimmen, welches das neue Problem iſt. Das Weſen oder das Sein, welches von jeher war, dieſes logiſche Prius, das in Rückſicht alles Daſeins als das Frühere gedacht werden muß, iſt der Grund des Daſeins.

## Zweiter Abſchnitt.
## Das Weſen oder der Grund.

---

### Viertes Capitel.
### Das Weſen als Beziehung.

#### §. 111.
#### Maß und Weſen.

Am Ende des vorigen Abſchnitts iſt gezeigt worden, daß der Begriff des Maßes nothwendig in den des Weſens übergeht, daß in dem erſten Begriff ein Problem enthalten iſt, das zu ſeiner Auflöſung den zweiten fordert. In der That fordert die Kette der Maßverhältniſſe, daß der Zuſammenhang oder die Einheit alles Daſeins gedacht d. h. ein Begriff gefaßt werde, der die Kategorie des Maßes überſteigt.

1. Wie natürlich dieſer Uebergang iſt und wie nah die beiden Begriffe einander liegen, läßt ſich durch eine einfache Betrachtung erleuchten, die wir aus dem Begriff des Maßes ſchöpfen. Das Daſein mußte als Maß und jedes Maß mußte zuletzt als ein Glied in der Kette der Maßverhältniſſe gedacht werden. Als ein Glied dieſer Kette verhält ſich jedes Daſein nicht bloß zu einem andern, ſondern zu allem übrigen Daſein. Es wird alſo ein Verhältniß gedacht zwiſchen dem Inbegriff oder der Geſammt-

kehrt. Aber in der Gesam
sein, welches es auch sei,
wird: wie verhält sich dies
fragt werden: wie verhält
verhält es sich in Wahrheit?
mittelbares Dasein von sein
unterschieden werden. Hier
die Frage nach dem Wesen
Begriff des Wesens aus der

2. Dieser Uebergang l
schichtlich wichtigen Beispiele.
Mensch ist das Maß all
Sophistik und als der bezeich
wandlung der griechischen Ph
Maß aller Dinge, nicht in se
unmittelbar zu den Dingen ver
auf sich bezieht und ihre Werthe
gelten. So ist er das Maß aller
seins, sondern vermöge seiner Re

Sobald der Menſch zum Maß aller Dinge gemacht war, mußte er von ſeinem unmittelbaren Daſein unterſchieden und der Begriff ſeines Weſens geſucht werden.

## §. 112.

## Weſen und Daſein.

Was iſt Weſen? Dieſer Begriff ſoll beſtimmt werden. Er iſt zunächſt ein Problem, deſſen negative Löſung feſtſteht. Das Weſen iſt nicht das unmittelbare Daſein, es iſt nicht Beſchaffenheit, nicht Größe, nicht Maß.

1. Es iſt von allem Daſein unterſchieden. Alſo iſt auch alles Daſein von ihm unterſchieden. Das bloße Daſein, für ſich genommen, iſt weſenlos, nichtig. Es giebt kein Maß ohne Größe und Beſchaffenhenheit. Beſchaffenheit und Größe ſind nichts für ſich, ſie ſetzen ein Weſen voraus, dem ſie zukommen, in dem ſie begründet ſind. Abgeſehen von dem Weſen, das ſie begründet und trägt, ſind ſie nichtig und grundlos, Daſein aus Nichts d. h. Schein. In dieſer ſubſtantiviſchen Bedeutung wird der Begriff Weſen genommen, wenn die Dinge als die Träger der Beſchaffenheiten Weſen genannt werden, wie in dem Satz: der Menſch iſt ein vernunftbegabtes Weſen u. ſ. f.

2. Das Weſen iſt von allem Daſein unterſchieden. Es iſt in dieſem Unterſchiede, wie es zunächſt ſcheinen könnte, etwas ganz Anderes. Unter dieſem Geſichtspunkt wird das Weſen vom Daſein getrennt, das Verhältniß beider dualiſtiſch gefaßt, das Weſen ſelbſt durch den Gegenſatz zum Daſein begriffen. In dieſem Gegenſatz wird das Weſen gedacht als das verborgene Innere der Dinge, zu dem ſich das Daſein verhält als die äußere Hülle, die man durchbrechen müſſe, um zum Weſen hindurch-

unterschiedenes, als [illegible]
ser Fassung auch als Et
gewollte Dualismus ist in
So verhielt es sich mit d
Endlichen abgesondert und
Es wurde in dieser Fassung
endlich. Das Unendliche
lichen bloß gegenübersteht
Wesen in diesem Unterschied

Das Wesen ist von all
nicht Etwas davon untersch
was es sein will: die Einh
Wesen so gedacht werden, d
einigt als unterschieden ist.
so ist es die Einheit alles Das
kein Daseiendes, also ist es zu
den. Jetzt leuchtet ein, wie d
Dasein gedacht werden muß.
Wesen vereinigt, daß seine Un
wäre diese Vereinigung [illegible]

dann unterſchieden, wenn es die Unterſchiede deſſelben nicht aufhebt, ſondern ſetzt, d. h. wenn es ſelbſt das Daſein durchgängig unterſcheidet und auseinanderhält.

4. So iſt der Begriff des Weſens in ſeinen Grundbeſtimmungen klar. Es iſt in Rückſicht des Daſeins ſowohl deſſen Vereinigung als Unterſcheidung. Es iſt die Einheit des unterſchiedenen Daſeins. Es iſt die Vereinigung Unterſchiedener, die Unterſcheidung Vereinigter. Die Vereinigung ſolcher, die zugleich unterſchieden (alſo nicht Eines) ſind, begreift ſich als Beziehung, Zuſammenhang, Zuſammengehörigkeit. Das iſt der Begriff, den das Maß in ſeinen letzten Beſtimmungen forderte. Wenn Unterſchiedene zuſammengehören, ſo fordern ſie die Vereinigung, ſo werden ſie nicht bloß auf einander bezogen, ſondern ſie beziehen ſich ſelbſt auf einander, nicht zufällig oder äußerlich, ſondern vermöge ihrer Natur. So begreift ſich das Weſen als innere oder nothwendige Beziehung, die beides zugleich iſt: Einheit und Unterſchied. In dieſem Sinne gilt uns der Begriff, wenn wir z. B. vom Weſen des Menſchen, vom Weſen der Religion u. ſ. f. ſprechen. Alle zum Daſein des Menſchen, zum Daſein der Religion gehörigen Erſcheinungen ſollen in ihrer Einheit d. h. in ihrem nothwendigen und inneren Zuſammenhange gedacht werden. Dieſer Begriff iſt ein wiſſenſchaftliches Problem. Er iſt kritiſch, denn er unterſcheidet, indem er den innern Zuſammenhang denkt, zugleich das Nothwendige vom Zufälligen, das Weſentliche vom Unweſentlichen.

5. Die innere Beziehung ſetzt ein Verhältniß ſolcher, die ebenſo nothwendig unterſchieden als nothwendig vereinigt ſein wollen. Die Seiten dieſes Verhältniſſes fordern ſich gegenſeitig. Sie können nie von einander getrennt, ſie können nie in Eins geſetzt werden. Keine geht in die andere über, wie Etwas in Anderes. Jede ſtellt die andere vor, da keine ohne die andere

... z. B. Positives und Ne
und Form, Gesetz und Ersch
und Wirkung u. s. f. In
dung der beiden Bestimmun
einigung. Der Begriff der
ebenso nothwendig unterschie
nicht gedacht werden kann.

6. So wäre die erste
was ist Wesen? Es ist Einh
innere nothwendige Beziehun
in der Form der Beziehung,
jetzt entwickelt werden sollen, si
das Denken verhält sich zu d
scheidend und verknüpfend d. h
Reflexionsbegriffe sind die K
Denken zu Grunde liegen.
Denken nur als diese reflectire
die Grundbegriffe der Beziehun
Grundbegriffe überhaupt des De
gesetze.

## §. 113.
## Die Identität.

Das Weſen ſoll gedacht werden als die Einheit alles Daſeins. Dieſer Begriff iſt der erſte. Er bezeichnet die Form, in welcher der weſentliche Zuſammenhang des Daſeins gedacht ſein will. Ohne Zuſammenhang giebt es keine Erkenntniß. Ohne Einheit giebt es keinen Zuſammenhang. Wenn der Zuſammenhang nicht als einer, als einheitlich gedacht werden kann, ſo wird er überhaupt nicht ernſthaft gedacht. Die Einheit des Zuſammenhangs iſt das Gegentheil der Entzweiung oder des Dualismus. Der Dualismus, wo er eintritt, iſt allemal die Grenze der Erkenntniß und des Denkens. Die Ueberwindung des Dualismus d. h. der Begriff der Einheit iſt darum ein nothwendiges Denkproblem.

1. Wird die Einheit ſo gedacht, daß etwas außer ihr iſt, ſo iſt ſie nicht wirklich Einheit. Entweder ſteht das Andere außer ihr in gar keiner Beziehung zu der Einheit, ſo haben wir zwei völlig getrennte Beſtimmungen, alſo den ausgemachten Dualismus d. h. das Gegentheil der Einheit; oder es giebt eine Gemeinſchaft zwiſchen beiden, ſo gehören ſie zuſammen und die Einheit ſtellt ſich wieder her. Alſo die weſentliche Einheit iſt eine ſolche, die Nichts außer ſich hat. Wäre ſie eine äußere Einheit d. h. eine ſolche, die in einer äußern Vereinigung beſteht, ſo würde ſie Anderes außer ſich haben. Sie iſt keine äußere Einheit, alſo ganz anderer Natur, als die Einheit der Größe. Wenn ſie nichts außer ſich hat, ſo kann ſie auch nicht als begrenzt, nicht als veränderlich gedacht werden. Dieſe Einheit alſo iſt unveränderlich, nur ſich ſelbſt gleich, ſie iſt ſtets dieſelbe oder identiſch: die Weſenseinheit iſt Identität.

2. Der Begriff der Identität erklärt: Alles ſteht in einem

man ſagen, daß er die
haupt bezeichnet. In der
Dinge liegt auch die Richt
**Dualismus iſt das Geger**
**auch dualiſtiſche Syſteme?**
**den Syſteme dieſer Art ſtet**
**Nachdruck und in einer um**
**princip allemal auf dem Fu**
**die dualiſtiſche Vorſtellungsr**
**problem hervor und bringt**
**löſung. Das Identitätsprin**
**bildung allemal die größten F**
**der Herrſchaft dualiſtiſcher De**
**weiſe das Verhältniß der nei**
**verſchiedenen Formen zu Ka**
**Descartes, das des Ariſtotele**
**die bedeutendſten Dualiſten di**
**meiſten gefördert haben. De**
**blem, wenn der Dualismus g**
**rum ſind die dualiſtiſchen**

heißen. Offenbar sind die Eleaten und Atomisten, Spinoza und Leibniz in ihren Denkweisen einander entgegengesetzt, aber das Princip der Identität gilt in beiden. Die Einen sagen: alle Dinge sind in ihrem Grunde *ein Wesen* (das All-Eine), die Andern: alle Dinge sind in ihrem Grunde *desselben Wesens*. In beiden Fällen sind die Dinge identisch, sie brauchen deshalb nicht bloß ein einziges Wesen zu sein. Und ebenso wenig wird die Identität aufgehoben oder beeinträchtigt durch die näheren Bestimmungen der Wesenseinheit oder Wesensgleichheit, so entgegengesetzt diese näheren Bestimmungen auch sind. Die Identität bleibt, ob die Dinge in ihrem Grunde für Atome oder für Monaden erklärt werden. Die Identität bleibt, ob die Erklärung heißt: Alles ist seinem Wesen nach Stoff, Materie, diese bestimmte Materie, es sei das Wasser des Thales oder die Luft des Anaximenes u. s. f.; oder ob erklärt wird: Alles ist seinem Wesen nach Vernunft, Geist, Wille u. s. f. Identitätsphilosoph ist Thales so gut als Hegel.

3. Die Identität will gedacht sein als Alleinheit, als Zusammenhang. Der Zusammenhang fordert den Unterschied, denn nur Unterschiedene können zusammenhängen. Die Alleinheit fordert den Unterschied, denn ohne Unterschied giebt es keinen Inbegriff Unterschiedener d. h. kein All. So wenig die Vereinigung möglich ist ohne Unterscheidung, so wenig ist die Identität denkbar ohne Unterschied. Die unterschiedslose Identität wäre nicht Einheit, sondern *Einerleiheit*, nicht Wesen, sondern jenes abstracte Sein, mit welchem die Entwicklung der Begriffe begann. Man hat die leere Einerleiheit auch abstracte oder formelle Identität genannt im Unterschiede von der concreten, welche alle Unterschiede in sich begreift und darum selbst als Unterschied begriffen werden muß.

*Zusatz.* Der Unterschied zwischen Wesenseinheit und Größen-

gleich einer Vernichtung.
hang und damit das We
Identität der Größe oder
aus dem Begriff der Größ
oder des Zusammenhangs:
tität ein Wesensbegriff ist.

Der

Wir haben den Unters
Beschaffenheit und Größe.
terschied des Etwas vom Anl
des Eins vom Eins: die Di
in der qualitativen, hier in
den Fällen hob sich der Unte
Veränderung, der quantitati
kein durchgreifender Unterschi
einander fixirt.

1. Anders

Jener Zuſammenhang und dieſer Unterſchied fordern ſich gegenſeitig. Ohne weſentlichen Unterſchied keine weſentliche Einheit und umgekehrt. Die Weſenseinheit iſt nicht Einerleiheit, alſo muß ſie begriffen werden in Rückſicht auf den Unterſchied. Der Weſensunterſchied iſt nicht einheits- oder zuſammenhangsloſe Trennung, alſo muß er begriffen werden in Rückſicht auf die weſentliche Einheit. Hier gilt der Satz: was nothwendig auf einander bezogen iſt oder zuſammengehört, das iſt auch nothwendig von einander unterſchieden, und was nothwendig von einander unterſchieden iſt, das iſt auch nothwendig auf einander bezogen.

2. Der weſentliche Unterſchied begreift ſich in drei Formen, die ihn erſchöpfen. Alles Daſein iſt unterſchieden, jedes von jedem: das iſt der Begriff der durchgängigen Verſchiedenheit. Aber die Verſchiedenen ſind zugleich in einer weſentlichen Beziehung. Alſo muß der Unterſchied tiefer begriffen werden als bedingt durch die weſentliche Einheit. Die Unterſchiedenen ſind nicht bloß unterſchieden, ſondern ſie unterſcheiden ſich ſelbſt jedes vom anderen. Das iſt der Begriff des Gegenſatzes. Aber die Entgegengeſetzten ſind zugleich in einer weſentlichen Einheit, ſie ſind identiſch, alſo muß der Unterſchied in ſeiner eindringlichſten Form ſo begriffen werden, daß er jedem Daſein als ſolchem inwohnt. Jedes iſt von ſich ſelbſt unterſchieden. Das iſt der Begriff des Widerſpruchs. Der Weſensunterſchied iſt nicht bloß durchgängig, ſondern auch durchdringend. Nicht bloß iſt jedes Daſein von jedem unterſchieden, ſondern jedes unterſcheidet ſich von dem anderen. Nicht bloß iſt jedes Daſein einem andern entgegengeſetzt, von dem es ſich unterſcheidet, ſondern es iſt ſich ſelbſt entgegengeſetzt oder unterſcheidet ſich von ſich ſelbſt.

3. Im Grunde genommen iſt der Weſensunterſchied nichts anderes als der Unterſchied zwiſchen Weſen und Daſein. Das Weſen iſt nicht Daſein, das Daſein iſt nicht Weſen: beide ſind

verſchieden. Das Daſein kann ohne Weſen nicht begriffen, das Weſen kann nur als Einheit alles Daſeins begriffen werden: beide gehören alſo nothwendig zuſammen, ſie ſind verſchiedene Beſtimmungen, die ſich weſentlich auf einander beziehen, d. h. ihre Verſchiedenheit iſt Gegenſatz. Beide Beſtimmungen ſind nicht zwei Weſen, ſondern eines: entgegengeſetzte Beſtimmungen in Einem ſind Widerſpruch. So ergeben ſich die drei Formen des Unterſchieds aus dem Verhältniß zwiſchen Weſen und Daſein. Das Weſen als durchgängiger Unterſchied iſt Verſchiedenheit. Die Identität Verſchiedener iſt Gegenſatz. Die Identität Entgegengeſetzter iſt Widerſpruch. Dieſe Formen ſind einander nicht coordinirt, ſondern ſie verhalten ſich als die Stufen, in denen der Begriff des Unterſchieds ſich entwickelt und vertieft.

Zuſatz. Unterſchiedene Beſtimmungen verhalten ſich negativ zu einander: jede iſt das Nicht der andern. So begreift ſich aus dem Unterſchied die Negation. Man hat die Negation der Verſchiedenheit logiſche Negation, die des Gegenſatzes reale Negation, die des Widerſpruchs Privation (Mangel) genannt *).

## §. 115.

## 1. Verſchiedenheit.

Der durchgängige Zuſammenhang fordert zugleich die durchgängige Verſchiedenheit. Was einerlei iſt, hängt nicht zuſammen. Was nicht einerlei iſt, iſt verſchieden. Die Verſchiedenheit erklärt, daß jedes von jedem unterſchieden werden kann. Unterſcheiden heißt zugleich beziehen. Man unterſcheidet eines vom andern, indem man beide zuſammenhält oder vergleicht.

*) Vgl. Trendelenburgs logiſche Unterſuchungen (2. Aufl.) II. S. 146—156.

1. Die Verſchiedenheit wird erkannt durch die Vergleichung. Nur Vergleichbares iſt verſchieden. Vergleichbares aber iſt auch gleich. Alſo liegt in dem Begriff der Verſchiedenheit beides: die Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit alles Daſeins. Es giebt nichts ſo Verſchiedenes, daß jede Gleichheit ausgeſchloſſen wäre; denn damit wäre auch jede Vergleichbarkeit, alſo die Möglichkeit der Vergleichung, alſo die Verſchiedenheit ſelbſt ausgeſchloſſen. Es giebt nichts ſo abſolut Gleiches, daß jede Verſchiedenheit ausgeſchloſſen wäre; denn damit wäre auch die Unterſcheidbarkeit, alſo die Möglichkeit der Unterſcheidung, alſo auch die Vergleichung und damit die Gleichheit ſelbſt ausgeſchloſſen.

2. Die Verſchiedenheit iſt der Grundbegriff des vergleichenden Denkens. Ohne vergleichendes Denken giebt es keine Einſicht in den Zuſammenhang und das Weſen der Dinge. Die innere Zuſammengehörigkeit dieſer beiden Begriffe Weſen und Verſchiedenheit läßt ſich an dem Beiſpiele der Wiſſenſchaft ſelbſt auf das Deutlichſte erkennen. Die Weſenseinheit oder Identität der Erſcheinungen wird erkannt durch ihre Verſchiedenheit, durch ihre Vergleichung. In der Erkenntniß des Weſens wird ein ſehr wichtiger Schritt gethan, wenn das Denken ſich in die Vergleichung der zuſammengehörigen Erſcheinungen einläßt. Das iſt die große Bedeutung der comparativen Wiſſenſchaften, die der philoſophiſchen Einſicht die Bahn brechen. Um das Weſen z. B. der Sprache, des Rechts, der Religion u. ſ. f. zu ergründen, müſſen die verſchiedenen Formen, welche Sprache, Recht, Religion in ihrem geſchichtlichen Daſein ausgeprägt haben, verglichen werden. So entſteht eine comparative Sprachwiſſenſchaft, eine comparative Rechts- und Religionslehre, von denen die Philoſophie die leitenden Geſichtspunkte empfängt.

So wird die Naturgeſchichte durch die comparative Anatomie eine philoſophiſche Wiſſenſchaft.

3. Durch die Verſchiedenheit wird zweierlei erkannt: die weſentliche Uebereinſtimmung oder Gleichheit und die weſentliche Differenz. Verſchiedene ſind ſowohl gleich als ungleich, ſowohl ähnlich als unähnlich. In dieſer Rückſicht oder Beziehung erſcheinen ſie gleich, in einer andern ungleich. Offenbar ſind dieſe beiden Beziehungen entgegengeſetzt. In der erſten convergiren gleichſam die Verſchiedenen, in der zweiten divergiren ſie. Alſo verhalten ſie ſich zu einander in entgegengeſetzten Beziehungen, die Verſchiedenheit ſelbſt enthält entgegengeſetzte Beſtimmungen in ſich und fordert darum den Begriff des Gegenſatzes. In jeder Verſchiedenheit iſt ein Gegenſatz enthalten und je deutlicher die Verſchiedenheit beſtimmt, je ſchärfer ſie begriffen wird, um ſo näher kommt ſie der Form des Gegenſatzes, um ſo mehr erſcheinen die Verſchiedenen als Entgegengeſetzte. So iſt der Gegenſatz der vollkommen deutlich gedachte oder entwickelte Begriff der Verſchiedenheit. Was iſt Gegenſatz?

## §. 116.

## 2. Gegenſatz.

Das Weſen iſt Einheit und Unterſchied. Es iſt innere Einheit, darum iſt der weſentliche Unterſchied auch innerer Unterſchied: eine Beziehung, in welcher die beiden Seiten nicht bloß unterſchieden werden, ſondern ſich von einander unterſcheiden. Jede fordert ihrem Weſen nach den Unterſchied von der andern. Ohne dieſen Unterſchied kann ſie weder ſein noch begriffen werden.

1. Das Weſen iſt Gegenſatz oder Entgegenſetzung. Alle früheren Weſensbegriffe ſind in dem des Gegenſatzes enthalten.

Das Wesen wurde begriffen als Beziehung (Reflexion), Identität, Verschiedenheit. Entgegengesetzte sind nothwendig auf einander bezogen, denn jede Seite weist auf die andre hin als auf ihr Gegentheil, keine kann ohne die andere begriffen werden, da jede nur als Gegentheil der andern begriffen sein will. Entgegengesetzte sind identisch, denn nur innerhalb der Wesenseinheit kann der Gegensatz stattfinden; nur Coordinirtes kann entgegengesetzt werden, und nur Arten derselben Gattung lassen sich coordiniren. Entgegengesetzte sind verschieden, denn jede der beiden Seiten ist was die andere nicht ist.

2. Damit ist noch nicht begriffen, was der Gegensatz als solcher ist. Die beiden Seiten gehören nothwendig zusammen, sie sind in ihrem Wesen identisch, in ihrer Vergleichung verschieden, in ihrem Verhältniß entgegengesetzt. Jede ist nicht bloß, was die andere nicht ist, sondern sie setzt sich der andern entgegen, d. h. sie setzt sich als deren Gegentheil, als deren Nichtsein, oder, was dasselbe heißt, jede Seite setzt das Nichtsein der andern, jede hebt die andere auf. Sie verneinen sich gegenseitig, sie verhalten sich negativ zu einander. Also begreift sich jede der beiden Seiten in Rücksicht auf die andere als deren Negation. Zugleich ist jede das Gegentheil der andern. Das Gegentheil des Negativen ist das Positive. Entgegengesetzte Bestimmungen verhalten sich demnach wie Positives und Negatives. Oder der Gegensatz erklärt sich als das Verhältniß dieser beiden Bestimmungen.

3. Jede Seite ist in Rücksicht auf die andere negativ d. h. sie negirt die andere. Es geschieht daher zunächst nur zur Unterscheidung der Entgegengesetzten, daß wir das eine positiv, das andere negativ nennen. In Wahrheit ist jedes negativ. Es ist zunächst auch gleichgültig und darum willkürlich, welche der bei-

den Seiten poſitiv oder negativ genannt wird. Die poſitive iſt ebenſo ſehr die Verneinung der negativen als umgekehrt.

Daraus erhellt das Weſen der Entgegenſetzung oder wie das Weſen als Gegenſatz begriffen werden muß. Jede Seite ſetzt das Nichtſein der andern, d. h. jede iſt der Grund, warum die andere nicht iſt, warum ſie entweder ganz oder theilweiſe aufgehoben wird. Alſo iſt ſie der negative Grund der andern. Hier entdeckt ſich zum erſtenmal deutlich und klar der Begriff des Grundes. Das Weſen als Gegenſatz iſt bereits Grund, negativer Grund. Deshalb braucht Kant den Begriff des Gegenſatzes als Schlüſſel zum Begriff des Grundes. Er wollte den Grund durch den Gegenſatz erklären, durch die Entgegenſetzung oder durch den Begriff der negativen Größe. Das war der erleuchtende Grundgedanke ſeines Verſuchs, die negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen *).

In dem Zuſammenhange des Daſeins iſt jedes Daſein ein Entgegengeſetztes, jedes hat ſein Gegentheil, d. h. jedes Daſein iſt Grund, warum ein anderes nicht iſt, jedes iſt negativer Grund eines andern. Ich kann meine Aufmerkſamkeit auf ein beſtimmtes Object nicht richten, ohne ſie von einem andern abzuziehen und zwar in demſelben Maße als ich ſie nach jener Richtung ſpanne. So iſt jede Aufmerkſamkeit auf ein beſtimmtes Object zugleich Grund, warum ſie in Rückſicht auf ein anderes Object nicht ſtattfindet, warum vielmehr in dieſer Rückſicht das Gegentheil der Aufmerkſamkeit ſtattfindet, warum wir in demſelben Maße nach allen übrigen Richtungen zerſtreut werden, als wir in einer beſtimmten Richtung ausſchließlich aufmerkſam ſind. So ſind auch unſere Empfindungen und Leidenſchaften entgegengeſetzter Natur. Der Gegenſtand, der mich erfreut, hat ſein

*) Meine Geſchichte der neuern Philoſophie Band III. Cap. V. S. 163—176.

Gegentheil, das mir das Gegentheil der Freude verursacht. Hoffnung und Furcht sind einander entgegengesetzt, sie sind nothwendig auf einander bezogen, sie können nicht ohne einander sein. Ich hoffe dieses Gut zu erreichen. Möglich auch, daß ich es nicht erreiche, daß die Hoffnung fehlschlägt. Dieses Fehlschlagen habe ich zu befürchten. So sind Hoffnung und Furcht nothwendig verbunden. Jede ist der negative Grund der andern. In demselben Maße, als mich die Hoffnung erfüllt, mindert sich die Furcht und umgekehrt. Die Hoffnung kann nicht sein, ohne die Furcht aufzuheben oder zu vermindern, und ebenso umgekehrt, d. h. jede, indem sie ist, setzt zugleich das Nichtsein der andern, jede ist also negativer Grund. Descartes in seiner Schrift von den Leidenschaften, Spinoza in seiner Behandlung der Affecte haben das Wesen der menschlichen Gemüthsbewegungen aus dieser ihrer gegensätzlichen Natur begriffen.

4. Jede Seite des Gegensatzes ist entgegengesetzt d. h. negativ in Rücksicht auf die andere. In dieser Rücksicht ist keine der beiden Seiten positiv. Aber ohne das Positive kann das Negative nicht gedacht werden. Die Entgegensetzung fordert die Setzung. Etwas muß gesetzt sein, wenn es einem Anderen, wenn ein Anderes ihm entgegengesetzt sein soll. Das Negative setzt das Positive voraus. In dem Begriff der Entgegensetzung ist schon der Begriff der Voraussetzung enthalten. Jetzt sind Positives und Negatives nicht bloß dem Namen, sondern dem Begriffe nach verschieden. Ein Anderes ist das Positive, ein Anderes das Negative. Jetzt ist es nicht mehr gleichgültig, welche der beiden Seiten als die positive, welche als die negative gilt. Positiv ist die gesetzte Bestimmung, negativ dagegen was dieser Bestimmung entgegengesetzt ist oder sie aufhebt. Erst im Streit gegen diese ihm entgegengesetzte Bestimmung wird das Positive selbst entgegengesetzt, selbst negativ. Das Positive ist nicht nega-

tiv, es wird erst negativ durch die Entgegensetzung, die nicht von ihm ausgeht. In dieser Rücksicht erscheint das Positive als das Bestimmbare, das Negative als das Bestimmende. Es leuchtet demnach ein, daß in dem Verhältniß des Positiven und Negativen sich die eine Seite als die positive, die andere als die negative charakterisirt.

5. Aus diesem logischen Unterschied des Positiven und Negativen erklärt sich das arithmetische Gesetz, wonach der negative Factor den andern bestimmt, das Product aus entgegengesetzten Factoren stets negativ, das Product aus negativen Factoren stets positiv ist. Es sei z. B. + 5 zu multipliciren durch — 3. Was bedeutet die Aufgabe? Der Factor 3 sagt: setze + 5 dreimal: also + 5 + 5 + 5 = + 15. Der negative Factor 3 sagt: setze 5 dreimal entgegen: also — 5 — 5 — 5 = — 15. Daher + 5 multiplicirt durch — 3 = — 15. Es sei das Product zu bilden aus — 5 und — 3. Der Factor 3 sagt: setze — 5 dreimal: also — 5 — 5 — 5 = — 15. Der negative Factor 3 sagt: setze — 5 dreimal entgegen. Nun ist der negativen Größe entgegengesetzt die positive. Also die Aufgabe: setze — 5 dreimal entgegen oder setze sie dreimal so, daß sie jedesmal entgegengesetzt ist, heißt genau so viel als: setze + 5 dreimal d. h. + 5 + 5 + 5 = + 15. Daher das Product aus — 5 und — 3 = + 15.

6. Je lebendiger und gehaltvoller der Gegensatz ist, um so deutlicher erscheint die eine Seite als die charakteristisch positive, die andere als die negative. Die menschlichen Leidenschaften sind entgegengesetzter Natur, wie Liebe und Haß, Freude und Trauer, Hoffnung und Furcht u. s. f. Niemand wird zweifeln, welche Seite dieses Gegensatzes als die positive begriffen sein will. Man spricht viel von dem in der Geistesentwicklung sehr bedeutsamen Gegensatz zwischen Glauben und Wissen, Satzung und

Kritik, poſitiver und philoſophiſcher Wiſſenſchaft, welchen letzteren Kant als den Gegenſatz oder Streit der Facultäten behandelt hat. Die Satzung hat den ausgeſprochenen Charakter des Geſetzten, Poſitiven, Gegebenen. Was ſich auf die Satzung gründet iſt poſitiv. Dagegen die Unterſuchung, welche die Satzung begründen oder im andern Fall widerlegen will, in keinem Fall an die Satzung ſich bindet, verhält ſich entgegengeſetzt, alſo negativ. Die Satzung kann die Forſchung nicht beſtimmen, dies hieße die Forſchung aufheben, wohl aber kann durch die Forſchung die Gültigkeit der Satzung beſtimmt werden.

7. Das Negative iſt auf das Poſitive nothwendig bezogen. Ohne das Poſitive hebt es ſich ſelbſt auf. Es iſt für ſich genommen nichts. Und ebenſo kann das Poſitive als ſolches nur begriffen werden in Rückſicht auf das Negative als deſſen Gegentheil. Aber als Gegentheil des Negativen iſt es ſelbſt negativ. So fordern die entgegengeſetzten Seiten ihre Vereinigung, jede hat die andere an ſich, keine kann ohne die andere ſein und begriffen werden. Die Entgegengeſetzten bilden ein Weſen. Sie ſind identiſch, das Weſen iſt Gegenſatz. Wenn die entgegengeſetzten Seiten ſich gänzlich aufheben, ſo wäre damit Alles, alſo auch das Weſen ſelbſt aufgehoben. Wenn die entgegengeſetzten Seiten ſich dergeſtalt von einander losſagen, daß ſie jede Beziehung ausſchließen, ſo wäre mit der Beziehung auch der Gegenſatz aufgehoben. Die Trennung der Entgegengeſetzten hat nur dieſe beiden Fälle: entweder ſie iſt eine Beziehung, in der ſich die Entgegengeſetzten gegenſeitig vernichten, oder ſie iſt gar keine Beziehung, gar kein Verhältniß, alſo auch nicht mehr Gegenſatz. Mithin können Entgegengeſetzte in keiner Weiſe getrennt, alſo müſſen ſie als vereinigt d. h. als identiſch gedacht werden. Die Identität Entgegengeſetzter iſt Widerſpruch.

## §. 117.

## 3. Widerſpruch.

Widerſpruch iſt Gegenſatz in Einem, Einheit Entgegengeſetzter, coincidentia oppositorum. Der Begriff des Widerſpruchs folgt nothwendig aus dem Begriff des Gegenſatzes. Jede Seite des Gegenſatzes iſt der negative Grund der andern. Keine kann ohne die andere ſein. Alſo fordert jede Seite ſowohl das Sein als das Nichtſein der andern, d. h. jede Seite widerſpricht ſich, jede iſt ſich ſelbſt entgegengeſetzt. Das Weſen muß als Gegenſatz, der Gegenſatz muß als Widerſpruch begriffen werden. Das Weſen iſt Widerſpruch d. h. es iſt ſich ſelbſt entgegengeſetzt.

1. Hier entdecken wir als Kategorie, was die Methodenlehre als das bewegende Princip der Entwicklung begriffen hatte. Dort wurde der Begriff der Entwicklung analyſirt. Hier wird dieſer Begriff ſelbſt ſynthetiſch oder ſyſtematiſch entwickelt. In dem Begriff des Widerſpruchs treffen wir den Mittelpunkt des Syſtems. Das gegenwärtige Ergebniß ſtimmt mit jenem früheren völlig überein. Beide erhellen ſich gegenſeitig. Alle Entwicklungsſtufen ſind Daſeinsformen deſſelben Weſens, das ihnen zu Grunde liegt. Sie waren die höhere in der niederen, alle in dem Weſen des Subjects als Anlage enthalten. Die Entwicklung konnte nicht ohne Anlage, die Anlage konnte nur als Widerſpruch begriffen werden. In jeder Anlage ſtreitet das Weſen mit dem Daſein. Ein anderes iſt das Subject in ſeinem vorhandenen Daſein, ein anderes in ſeinem Weſen: es iſt nicht mehr, was es noch iſt, und es iſt noch nicht, was es ſchon iſt, d. h. es iſt ſich ſelbſt entgegengeſetzt, es iſt in der Spannung des Werdens. (Vgl. §. 69. Nr. 2. 3.) Eben darin liegt der Widerſpruch. Ohne dieſen Widerſpruch giebt es kein Werden, keine

Entwicklung, keine Anlage, kein Weſen. Wenn das Weſen nicht Widerſpruch wäre, ſo gäbe es keine Entwicklung. Dieſe Einſicht hatte die Methodenlehre gewonnen. Jetzt hat die logiſche Entwicklung gezeigt, daß in der That das Weſen Widerſpruch iſt, daß der Begriff des Daſeins den des Weſens und der Begriff des Weſens den des Widerſpruchs fordert. Schon in den erſten Grundbegriffen des Weſens war der Widerſpruch indicirt. Das Weſen mußte von allem Daſein unterſchieden und konnte nur als die Einheit alles Daſeins begriffen werden. Es iſt vom Daſein verſchieden und doch nur im Daſein enthalten. Es durfte mit dem Daſein nicht identificirt und ebenſo wenig von demſelben getrennt werden. Alſo leuchtet ein, daß das Weſen von ſich ſelbſt unterſchieden, ſich ſelbſt entgegengeſetzt iſt, d. h. daß es ſich widerſpricht.

2. Die gewöhnliche Erklärung ſagt: ein Begriff widerſpricht ſich, wenn er entgegengeſetzte Merkmale in ſich vereinigt. In der That iſt der Widerſpruch die Vereinigung Entgegengeſetzter. Wenn dieſe Vereinigung nicht möglich wäre, ſo bliebe nur zweierlei übrig: entweder daß die Entgegengeſetzten gar nicht ſind, daß es überhaupt keinen Gegenſatz, alſo auch keine Verſchiedenheit giebt, daß überhaupt nichts iſt; oder daß die Entgegengeſetzten ſich gegenſeitig (nicht aufheben, ſondern) ausſchließen. Das Letztere wäre der Dualismus. Der Dualismus will den Widerſpruch vermeiden. Er iſt ſelbſt der größte Widerſpruch, denn er iſt eine Beziehung, die keine Beziehung iſt. Er iſt ein Verhältniß, welches darin beſteht, kein Verhältniß zu ſein. Er iſt der unmögliche Widerſpruch, der nicht gedacht werden kann, der alles Denken und Erkennen aufhebt. Wenn wir alſo den Gegenſatz nicht verneinen, den Dualismus nicht bejahen können, ſo bleibt nur eines übrig: daß wir den Widerſpruch gelten laſſen, der den Gegenſatz nicht verneint und den Dualis-

mus wirklich überwindet: d. h. die Einheit Entgegengeſetzter, das ſich ſelbſt Entgegengeſetztſein. Das iſt der Widerſpruch, den das Denken fordert, den die tiefſten Denker von jeher gefordert haben, den Natur und Erfahrung beſtätigen. Der Dualismus iſt der Gegenſatz in der Form der Zweiheit. Der Widerſpruch iſt der Gegenſatz in der Form der Einheit; die Einheit, welche den Dualismus überwindet, hat keine andre Form als dieſe: ſie iſt die Einheit Entgegengeſetzter d. h. Widerſpruch. Entweder Dualismus oder Widerſpruch! Anders ausgedrückt: entweder der unmöglich zu denkende Widerſpruch oder der nothwendig zu denkende!

3. Etwas iſt ſich ſelbſt entgegengeſetzt, es vereinigt die Seiten des Gegenſatzes in ſich, es iſt poſitiv und negativ zugleich. Wir wollen das Poſitive und Negative, ſofern ſie Seiten *desſelben* Weſens ſind, Pole und den Gegenſatz in dieſer Geſtalt *Polarität* nennen. So finden wir den Widerſpruch in den Polaritätserſcheinungen der Natur, am einfachſten in der Form des Magnetismus und der Elektricität. Das Geſetz der Polarität folgt einfach aus dem Begriffe des Widerſpruchs. Der Widerſpruch erklärt: Entgegengeſetzte ſind identiſch, Identiſche ſind entgegengeſetzt. Daher das Geſetz der Polarität: die ungleichnamigen Pole ziehen ſich an, die gleichnamigen ſtoßen ſich ab. In der Polarität erſcheint der Widerſpruch. Wenn die Natur als bewußtloſe Intelligenz oder als werdender Geiſt gedacht wird, wie die fichte'ſche Wiſſenſchaftslehre fordert und die ſchelling'ſche Naturphiloſophie erklärt, ſo wird das Weſen der Natur als Widerſpruch gedacht. Deshalb erhebt Schelling die Polarität zum naturphiloſophiſchen Princip. (Vgl. §. 58. Nr. 3 u. 4.)

Der Widerſpruch iſt polarer Gegenſatz. Einen ſolchen polaren Gegenſatz zeigen z. B. die Farben. Hier ſind die entgegengeſetzten Beſtimmungen Hell und Dunkel. Jede wirkliche Farbe

iſt beides zugleich. Hell und Dunkel ſind darum die Pole der Farbe. Wenn die Farbe vollkommen verblaßt, ſo hört ſie zuletzt auf Farbe zu ſein und wird weiß; wenn ſie ſich vollkommen verdunkelt, ſo hört ſie zuletzt ebenfalls auf Farbe zu ſein und wird ſchwarz. Die wirkliche Farbe iſt helldunkel. Je nach den Graden ihrer zunehmenden oder abnehmenden Helligkeit ſind die wirklichen Farben unendlich verſchieden. Entweder überwiegt der dunkle Pol oder der helle oder beide ſind in gleichem Grade vorhanden. So entſteht der allgemeine Gegenſatz der hellen und dunklen Farben. Die dunkle Farbe erhellt ſich in demſelben Grade, als ſich die helle verdunkelt: ſo entſteht der beſtimmte Gegenſatz der Farben, die entgegengeſetzten Farben, die ſich ergänzen, die Farbenpaare, wie Gelb und Violett, Orange und Blau, Roth und Grün *). So laſſen ſich an dem Beiſpiele der Farben die Begriffe der Verſchiedenheit, des Gegenſatzes, des Widerſpruchs ſehr anſchaulich darſtellen. Die Farben ſind unendlich verſchieden, ſie ſind als helle und dunkle entgegengeſetzt, ſie ſind ſo entgegengeſetzt, daß ſie ſich gegenſeitig ſuchen und ergänzen, d. h. ſie ſind ſolche Gegenſätze, die Paare bilden.

4. Der Widerſpruch iſt Gegenſatz in ſich oder Spannung. Wenn die Entgegengeſetzten nothwendig zuſammengehören oder eine weſentliche Einheit bilden, ſo ſind ſie in der Trennung gegen einander geſpannt. Jedes iſt in der Trennung vom anderen ſich ſelbſt entgegengeſetzt. Das anſchaulichſte Beiſpiel iſt der Gegenſatz der Geſchlechter. In ihrer Vereinigung bilden und erzeugen ſie die Gattung. Erſt in der Vereinigung ſind ſie ganz, in der Trennung ſind ſie gleichſam Hälften des einen Ganzen, die einander ſuchen und bedürfen. So hat in dem platoniſchen Gaſtmahl Ariſtophanes in jenem ſinnvollen Mythus den

*) Vgl. Schopenhauer: Ueber das Sehen und die Farben. §. 5.

Eros erklärt als entſtanden durch die Spaltung des urſprünglich ganzen Menſchen in die beiden Hälften, die ſich jetzt ergänzen müſſen, um in ihrer Vereinigung die urſprüngliche Einheit wiederherzuſtellen. So iſt der Gegenſatz in der Einheit begründet und darum nicht Gegenſatz, ſondern Widerſpruch.

Die menſchlichen Leidenſchaften und Affecte ſind nicht bloß einander entgegengeſetzt, ſo daß die einen poſitiv, die andern negativ ſind, ſondern jede iſt poſitiv und negativ zugleich; ſie ſind polar entgegengeſetzt. Es giebt keine Leidenſchaft, die nicht in ihrer eignen Natur ihren Gegenpol hätte. So ſind z. B. Hoffnung und Furcht die Pole der leidenſchaftlichen Erwartung, ſo ſind Zuneigung und Abneigung, Liebe und Haß die Pole des leidenſchaftlichen Verlangens u. ſ. f. Jede Leidenſchaft iſt eine Gemüthsbewegung, die zugleich eine Gemüthsſpannung iſt. Alle Leidenſchaften ſind *Widerſprüche*, die das menſchliche Gemüth einnehmen, indem ſie es ebenſo außerordentlich ſteigern als verwirren, und die ſämmtlich eine ethiſche Löſung fordern. Weil die Leidenſchaften Widerſprüche ſind, darum iſt es ſo ſchwer, ſie genau zu analyſiren. Es iſt großen Dichtern weit beſſer gelungen ſie darzuſtellen, als ſelbſt bedeutenden Philoſophen ſie zu begreifen.

5. Der Begriff des Widerſpruchs iſt auf dem ethiſchen Gebiet von der größten Bedeutung. So lange man das Böſe dem Guten nur entgegengeſetzt als eine zweite, beſondere, für ſich ſelbſtändige Macht, verkennt man die Natur ſowohl des Guten als des Böſen und geräth in einen Dualismus, der die Löſung der ethiſchen Probleme unmöglich macht. Derſelbe Wille iſt ſeinem Vermögen nach beides. Ohne das Vermögen zum Guten kann er nicht böſe, ohne das Vermögen zum Böſen kann er nicht gut ſein. Er iſt gut, wenn er ſeinem Weſen d. h. ſeinem innerſten Zwecke gemäß iſt; er iſt böſe, wenn er ihm widerſtrebt,

d. h. wenn er ſeinem wahren Weſen zuwiderhandelt, wenn er alſo ſich ſelbſt entgegengeſetzt iſt. Darum verhalten ſich das Gute und Böſe ſo, daß dieſes der Widerſpruch des Willens, jenes die Löſung dieſes Widerſpruchs iſt. Hier fällt der Widerſpruch allein in den böſen Willen und in den guten nur, ſofern er noch nicht gut iſt, ſondern erſt gut zu ſein ſtrebt, denn das Streben iſt als ſolches mit dem Hinderniß, alſo mit dem Widerſtreben behaftet. Iſt aber das Böſe nur als Widerſpruch möglich, ſo leuchtet ein, daß es als ein ſelbſtändiges Weſen, für ſich genommen, nicht möglich iſt, daß es dem Guten gegenüber kein zweites Weſen bildet, über welches die Meinungen verſchieden ſind, ob es als Poſition oder Negation oder Privation zu begreifen ſei.

6. Das Weſen iſt Widerſpruch. Der Widerſpruch fordert die Löſung. Das Weſen iſt mit ſich identiſch und zugleich von ſich unterſchieden. Es iſt von ſich unterſchieden und iſt zugleich nicht von ſich unterſchieden; es iſt ein Anderes und iſt zugleich nur es ſelbſt d. h. kein Anderes. Die Einheit von Sein und Nichtſein iſt als Werden, die Einheit des Andersſein und Nichtandersſein iſt als Veränderung begriffen worden. Das Weſen ſelbſt wird weder noch verändert es ſich. Alſo muß das Werden und die Veränderung jetzt ſo begriffen werden, daß ſie nicht mit dem Weſen unmittelbar zuſammenfallen, ſondern durch daſſelbe vermittelt ſind, d. h. das Weſen begreift ſich als der Grund und die Veränderung als deſſen Folge. Das Weſen muß ſo begriffen werden, daß es ſich von ſich ſelbſt unterſcheidet, d. h. daß es ein von ihm Unterſchiedenes ſetzt, das nothwendig mit ihm zuſammenhängt. So haben wir das Verhältniß zweier Beſtimmungen, von denen die eine die ſetzende, die andre die geſetzte iſt. Die zweite Beſtimmung iſt durch die erſte. Dieſe beiden Beſtimmungen verhalten ſich demnach als Grund und Folge.

## §. 118.

## Grund und Folge.

Der Begriff des Grundes entſcheidet den Begriff des Weſens. Schon aus der Analyſis der Entwicklung, die wir in der Methodenlehre gegeben haben, leuchtete ein, daß dieſer Begriff das zweite Hauptthema unſeres logiſchen Syſtems ausmachen würde. Er iſt unter allen Kategorien die wichtigſte und ſchwierigſte. Man hat von hier aus den Rückblick auf alle vorhergehenden und die Ausſicht auf alle folgenden Kategorien. Die früheren haben dieſen Begriff vorbereitet und die folgenden werden nichts anderes ſein als die fortſchreitende Löſung der in dieſem Begriff enthaltenen Probleme.

1. Die Wichtigkeit dieſer Kategorie iſt in Rückſicht auf die Erkenntniß ſogleich klar. Alles Erkennen geſchieht durch Gründe. Der Werth und die Geltung, die dem Begriffe des Grundes zukommt, entſcheidet den Werth und die Geltung der Erkenntniß ſelbſt. Daher iſt der Begriff des Grundes von jeher für die Erkenntnißtheorie ein Hauptobject der Unterſuchung geweſen, deſſen Geltung die Einen ebenſo ſehr zu befeſtigen als die Andern zu entkräften bemüht waren. Die große Schwierigkeit aber, welche dieſer Begriff mit ſich führt, liegt hauptſächlich darin, daß eine Menge anderer Begriffe unwillkürlich ſich mit ihm vermiſchen und an ihm theilnehmen, daß er in unſerem Denk- und Sprachgebrauch in den verſchiedenſten Bedeutungen erſcheint, die wir in einander fließen laſſen, ohne Einſicht in ihren Zuſammenhang und ohne Einſicht in ihren Unterſchied. Die Verwirrung, in der ſich das gewöhnliche, unkritiſche Denken befindet, iſt nirgends größer und hartnäckiger; darum auch die Entwirrung nirgends ſchwieriger.

2. Ich will dieſe Schwierigkeiten etwas näher bezeichnen.

Man unterſcheidet den Begriff des Grundes in Erkenntniß- und Realgrund. Jenes iſt der Grund, warum wir ſo und nicht anders urtheilen; dieſes der Grund, warum die Dinge ſo und nicht anders ſind. Der Erkenntnißgrund beſtimmt die Beſchaffenheit unſerer Urtheile. Der Realgrund beſtimmt die Beſchaffenheit der Dinge: er iſt Weſensgrund. Nun ſind die Beſchaffenheiten nichts für ſich, ſie ſind in oder an einem Anderen, von dem ſie abhängen, das ihnen zu Grunde liegt. Jetzt wird das Weſen oder der Grund gedacht als das zuGrundeliegende (ὑποκείμενον), als Grundlage, Träger, Ding, Subſtrat, Materie, Subſtanz, Subject u. ſ. f. Die Beſchaffenheiten ſind nicht für ſich, ſie ſind auch nicht durch ſich; ſie hängen nicht bloß von einem andern ab, das ihnen zu Grunde liegt, ſondern ſie gehen auch aus einem Andern hervor, das ſie erzeugt oder das ihre Entſtehung ermöglicht entweder poſitiv, indem es ſie hervorbringt, oder negativ, indem es dieſe Entſtehung bloß vermittelt, die ohne daſſelbe nicht ſtattfinden könnte. Jetzt wird der Grund begriffen als das der Entſtehung zuGrundeliegende, als das Erzeugende und Bedingende, als Anlage, Bedingung, Vorausſetzung, Geſetz, Kraft, Urſache, Zweckurſache u. ſ. f. Welcher Unterſchied zwiſchen dem hervorbringenden Zweck und der wirkenden Urſache! Beides iſt Urſache, Grund, erzeugender Grund. Welcher Unterſchied zwiſchen einer erzeugenden und einer bloß äußeren Bedingung! Beide begründen, beide ſind und heißen Grund. Man ſieht, welch eine Menge ſehr verſchiedenartiger und zugleich verwandter Beſtimmungen in der Kategorie des Grundes zuſammentreffen und ſich kreuzen: Erkenntnißgrund, Grundlage, Träger, Ding, Subſtrat, Materie, Subſtanz, Subject, Anlage, Bedingung, Vorausſetzung, Geſetz, Kraft, Urſache, Zweck u. ſ. f. Der logiſche Grund wird unterſchieden von dem ſachlichen; in dieſem unterſcheidet ſich die ſubſtantiviſche Bedeutung des Grundes von der

cauſalen, und in der letzteren der bedingende Grund von der erzeugenden Thätigkeit u. ſ. f.

3. Dieſe Begriffe wollen im Zuſammenhange gedacht und jeder in ſeinem eigenthümlichen Werthe und in ſeiner beſondern logiſchen Function erkannt ſein. Die Tragweite dieſer Aufgabe reicht weit hinaus über das gegenwärtige Thema und erſtreckt ſich bis zu den höchſten Kategorien, die das Syſtem vollenden. Um alſo die Aufgaben nicht zu verwirren, wollen wir die gegenwärtige genau begrenzen. Die ganze noch übrige Aufgabe kann dahin beſtimmt werden, daß ſie den Begriff des Grundes entwickeln ſoll. Die Begriffsentwicklung iſt, wie wir ſie ſchon kennen gelernt haben, eine fortſchreitende Specification. Jetzt ſoll der Begriff des Grundes in einer fortſchreitenden Reihenfolge von Begriffen ſpecificirt werden. Darum kann die nächſte Aufgabe nur ſein, dieſen Begriff in ſeiner allgemeinen Bedeutung zu faſſen, woraus ſich die weiteren Probleme der Reihe nach ergeben werden.

4. Aus den bereits entwickelten Beſtimmungen leuchtet ein, wie wir den Begriff des Grundes zunächſt denken müſſen. Das Weſen war Grund und Folge, weil es Widerſpruch war. Es war Widerſpruch, weil es ſowohl mit ſich identiſch als von ſich unterſchieden war, weil es als Identität und Unterſchied begriffen werden mußte. Es war Identität und Unterſchied, denn es war als die Einheit alles Daſeins Zuſammenhang oder nothwendige Beziehung. Dieſer Begriff tritt auf das deutlichſte hervor in dem Begriff des Grundes und der Folge. Beide gehören weſentlich zuſammen; beide ſind weſentlich unterſchieden. Eine grundloſe Folge kann ebenſo wenig gedacht werden als ein Grund ohne Folge (Ungrund). Das Verhältniß beider iſt weſentliche Beziehung, es iſt ſowohl Identität als Unterſchied. Darin liegt eine dreifache Beſtimmung, in welcher der Grund oder das Ver-

hältniß von Grund und Folge zunächſt gedacht werden muß. Der Grund muß gedacht werden 1) als mit der Folge identiſch, 2) als von ihr verſchieden, 3) als beides zugleich: er iſt ſowohl das mit der Folge identiſche als von derſelben verſchiedene Weſen.

## §. 119.

## Erkenntnißgrund und Sachgrund.

Wo aber bleibt der Unterſchied zwiſchen Erkenntnißgrund und Realgrund? Man braucht ſich nur deutlich zu machen, was Erkenntnißgrund iſt, um einzuſehen, daß dieſe Unterſcheidung unſer gegenwärtiges Thema nicht trifft. Verſtehen wir unter dem Erkenntnißgrunde die Bedingung, durch welche die Erkenntniß ſtattfindet, den hervorbringenden Grund des Erkennens (das Erkenntnißvermögen), ſo iſt dieſer Grund in Rückſicht des Erkennens offenbar Realgrund und kann nur als eine beſondere Art des letztern gelten. Der Realgrund des Erkennens ſetzt den höchſten Begriff des Grundes, den Zweckbegriff voraus. Verſtehen wir dagegen unter dem Erkenntnißgrunde den Grund, aus dem wir unſer Erkenntnißurtheil ableiten, ſo iſt dieſer Erkenntnißgrund nichts anderes als was dem begründeten Urtheil zu Grunde liegt d. h. das begründende Urtheil (die Prämiſſen im Schluß), alſo ein Urtheil d. h. ein Begriffsverhältniß; dieſes iſt bedingt durch die Vergleichung (Unterordnung, Nebenordnung, Ueberordnung) der Begriffe, und dieſe Vergleichung fordert die Unterſchiede des Allgemeinen, Beſonderen, Einzelnen, mit einem Worte den Begriff der Gattung. Alſo ſetzt der Erkenntnißgrund in dieſer zweiten Bedeutung den Begriff der Gattung d. h. eine höher entwickelte Form des Grundes voraus, die noch nicht unter unſeren gegenwärtigen Geſichtspunkt fällt. Die Gattung iſt der Begriff als Grund.

Es giebt eine dritte Bedeutung des Erkenntnißgrundes, worin er ſich vom Realgrunde genau unterſcheidet und die Verwechſelung beider in der That eine große Verwirrung mit ſich bringt. Alle Erkenntniß geht auf den Grund der Dinge. Was erkannt werden ſoll, iſt allemal der Realgrund. Wodurch der Realgrund erkannt wird, iſt allemal der Grund unſerer Erkenntniß des Realgrundes d. h. Erkenntnißgrund. Nun kann der Realgrund nur erkannt werden durch ſeine Folge. In dem, was aus ihm hervorgeht, erſcheint der Grund. In ſeiner Erſcheinung wird er erkennbar. Alſo iſt der Erkenntnißgrund in dieſer Bedeutung keine beſondere Art des Grundes, ſondern nichts anderes als die Folge des Grundes. (Vgl. §. 40.) Den Erkenntnißgrund mit dem Realgrunde verwechſeln heißt die Folge für den Grund nehmen, d. h. Grund und Folge nicht unterſcheiden können. Dieſe Unterſcheidung fällt unter den gegenwärtigen Geſichtspunkt. Indem wir Grund und Folge unterſcheiden, haben wir bereits den Erkenntnißgrund (ſoweit hier von ihm geredet werden kann) vom Realgrunde unterſchieden. Alſo bleibt es bei dem einfachen Problem in ſeiner allgemeinen Faſſung: wie verhält ſich Grund und Folge?

## §. 120.

### 1. Der Grund als Anlage.

Das Weſen war durch den Widerſpruch begriffen worden als das Eine mit ſich identiſche, das zugleich von ſich unterſchieden iſt. Darum mußte es begriffen werden als Grund und Folge. Alſo gehören Grund und Folge in der Einheit des Weſens zuſammen, ſie bilden ein Weſen: die Folge geht aus dem Grunde hervor, alſo iſt ſie im Grunde enthalten, ſie liegt in ihm; der Grund läßt die Folge aus ſich hervorgehen und verhält ſich alſo zu dieſer

als Anlage oder innerer Grund. Die Wesensanlage ist der Grund, aus dem etwas folgt. Was im Grunde als Anlage vorhanden ist, das erscheint in der Folge oder wird in dieser gesetzt. So hat die Folge denselben Inhalt als der Grund, und im Begriff der Anlage wird diese Identität des Grundes und der Folge gedacht.

Wir haben früher in der Methodenlehre aus der Analysis der Anlage den Widerspruch erkannt als den inneren Grund der Entwicklung. Jetzt hat uns der synthetische Gang unserer Betrachtung vom Begriff des Widerspruchs zu dem des Grundes und zunächst zu dem der Anlage geführt. Aus beiden Untersuchungen erhellt, wie genau diese beiden Begriffe, Widerspruch und Anlage, logisch zusammenhängen. (Vgl. §. 69. Nr. 3. 4.)

Ohne inneren Grund oder ohne Anlage folgt nichts. Was nicht im Wesen angelegt ist, kann nicht in der Folge erscheinen. Das ist die erste Bestimmung des Grundes.

## §. 121.
## 2. Der Grund als Bedingung.

Wäre der Grund nur identisch mit der Folge, so wäre er nur Anlage, so wäre das Wesen der bestimmte Grund dieser bestimmten Erscheinung, die als Folge aus ihm hervorgeht, so wäre es nicht, was der erste Begriff desselben erklärt hat: die Einheit und der Zusammenhang *alles* Daseins. Die Folge muß demnach auf das Wesen bezogen werden, nicht bloß als ihren inneren Grund, sondern zugleich als den Zusammenhang alles Daseins. Dieser Zusammenhang fordert die durchgängige Verschiedenheit (§. 115). Was in diesem Zusammenhange geschieht, folgt zugleich aus allem anderen Dasein. Also ist jede Folge zugleich in *Anderem* begründet, das sich wesentlich von

ihr unterſcheidet. Alſo muß auch der Grund begriffen werden als von der Folge weſentlich verſchieden. Wenn er mit der Folge identiſch iſt, ſo geht die Folge aus ihm hervor. Wenn er von der Folge verſchieden iſt, ſo iſt dieſe nicht in ihm enthalten, ſondern nur äußerlich von ihm abhängig, nur äußerlich durch ihn bedingt: er iſt nicht ihre Anlage, ſondern die Bedingung oder der Inbegriff aller Bedingungen, ohne welche die Folge nicht ſtattfindet: der Bedingungen, welche die Folge umgeben und veranlaſſen und ſich darum zur Folge als Veranlaſſungen oder als Umſtände verhalten.

1. Es iſt für das Denken ſehr wichtig, den Begriff der Bedingung in ſeiner Gewalt zu haben. Gerade in dem Gebrauch dieſes Begriffs unterſcheidet ſich für den Kenner ſehr genau das correcte Denken von dem incorrecten. Wir mußten das Weſen als den Zuſammenhang alles Daſeins begreifen. Was vom Weſen gilt, eben daſſelbe gilt von dieſem Zuſammenhang. Nun mußte das Weſen als Grund begriffen werden. Alſo iſt klar, daß wir auch den Zuſammenhang alles Daſeins als Grund denken müſſen oder jedes Daſein als in dieſem Zuſammenhange begründet. Nun beſteht dieſer Zuſammenhang in der Verſchiedenheit des Daſeins. Alſo iſt klar, daß jede Folge verſchiedene Gründe haben muß, die ſich ſo weit erſtrecken, als der Zuſammenhang des Daſeins.

2. Dieſe verſchiedenen Gründe, die im Unterſchiede von dem inneren Grunde auch die äußeren heißen können, ſind die Bedingungen. Ohne Bedingungen folgt nichts. Die Verſchiedenheit begreift die nächſten und entfernteſten Beziehungen. So verhalten ſich auch die Bedingungen zur Folge als nahe und entfernte Gründe in den verſchiedenſten Abſtufungen. Nicht das Daſein der Bedingungen erzeugt die Folge, aber das Nichtdaſein derſelben verhindert, daß ſie eintritt. Dieſe Bedingungen

ſind nicht die Gründe, durch welche die Folge entſteht, ſondern ohne welche ſie nicht entſteht. Man könnte ſie in dieſem Sinne auch negative Bedingungen nennen (conditio sine qua non oder wie Ariſtoteles ſagt: οὗ οὐκ ἄνευ).

3. Aus der Verſchiedenheit folgt der Gegenſatz. Sind Grund und Folge verſchieden, ſo können ſie auch entgegengeſetzt ſein. Ja es muß Gründe geben, die der Folge wirklich entgegengeſetzt ſind, denn nichts geſchieht, ohne daß etwas Anderes aufgehoben wird. Damit Etwas geſetzt werden kann, muß ein Anderes aufgehoben werden. So fordert es der Zuſammenhang des Daſeins, alſo der Begriff des Weſens ſelbſt, das ohne Gegenſatz nicht gedacht werden kann. Wenn die Folge nicht möglich iſt, ohne daß ein Anderes aufgehoben wird, ſo iſt dieſes Andere offenbar eine Bedingung zur Folge, aber eine ſolche Bedingung, durch deren Aufhebung die Folge entſteht: alſo eine Bedingung, zu der ſich die Folge ſelbſt negativ d. h. als negativer Grund verhält: dieſe Bedingung iſt in Rückſicht der Folge nicht negativ, ſondern zu negirend. Wenn z. B. das Gute die Ueberwindung des Böſen ſein ſoll, ſo gehört das Böſe offenbar unter die Bedingungen des Guten. Aber es iſt nicht die Bedingung, durch welche das Gute geſetzt wird, auch nicht die Bedingung, die das Gute veranlaßt, ſondern die Bedingung, in deren Aufhebung oder Vernichtung das Gute beſteht. So wichtig iſt es, die Bedingungen ihrem Werthe nach genau zu unterſcheiden.

4. Wir unterſcheiden den Grund, durch welchen die Folge ſtattfindet, von den Gründen, ohne welche ſie nicht ſtattfinden kann, und von dem Grunde, durch deſſen Aufhebung ſie ſtattfindet. So iſt das Verhältniß zwiſchen Grund und Folge ein dreifaches: im erſten Fall iſt es der Grund, der die Folge ſetzt oder aus dem ſie hervorgeht; im zweiten Fall iſt es der

Grund, der die Folge (nicht ſetzt, ſondern nur) veranlaßt und durch ſein Nichtſein verhindert; im dritten Fall iſt es der Grund, deſſen Aufhebung die Folge erzeugt. Im erſten Fall geht die Folge aus dem Grunde hervor; im letzten geht der Grund in der Folge zu Grunde. Wir können jenen Grund die poſitive, dieſen die negative Anlage nennen. Beidemale iſt es der Grund, aus dem die Folge poſitiv oder negativ hervorgeht.

So hat uns der Begriff des Grundes und der Folge von der Identität durch die Verſchiedenheit zum Gegenſatz und Widerſpruch und damit zu ſich ſelbſt zurückgeführt. Wir haben vom Begriff der Anlage zu dem der Bedingung und von dieſem zu dem der entgegengeſetzten oder negativen Anlage fortgehen, alſo zuletzt zu dem Begriff der Anlage wieder zurückkehren müſſen.

## §. 122.

## 3. Der Grund als Anlage und Bedingung.

### Grundlage oder Vorausſetzung.

Die Folge ſetzt den Grund voraus; dieſer bildet die Vorausſetzung, worauf die Folge beruht oder ſich gründet: er iſt die Grundlage, die ſowohl die Anlage als die Bedingung der Folge ausmacht. Unter der Anlage wurde der mit der Folge identiſche Grund verſtanden, unter der Bedingung der äußere oder von der Folge verſchiedene Grund, unter der Vorausſetzung oder Grundlage beides zugleich.

Ohne inneren Grund folgt nichts, ebenſo wenig ohne äußere Gründe. Erſt aus der Vereinigung beider ergiebt ſich unausbleiblich die Folge. Darum iſt jede Begründung einſeitig, die entweder nur innere oder nur äußere Gründe zu ihrer Richtſchnur nimmt. Ein Beiſpiel der erſten Einſeitigkeit iſt die Erklärung des Lebendigen bloß aus der Lebensanlage nach dem

Satz: omnis generatio ab ovo. Ein Beispiel der anderen Einseitigkeit ist die entgegengesetzte Theorie der generatio aequivoca. Die menschlichen Handlungen sind begründet in dem Charakter des Menschen: das ist der innere Grund. Zugleich geschehen sie sämmtlich unter äußeren Bedingungen und Einflüssen, die sie veranlassen: das sind die äußeren Gründe.

Man kann menschliche Handlungen weder erklären noch darstellen, wenn man nicht in ihrem Grunde diese beiden Factoren vereinigt: die Beschaffenheit des Charakters und der Umstände. So fordert auch die geschichtliche Thatsache einer Religion z. B. der christlichen beide Factoren zu ihrer Entstehung: sowohl das im Wesen des Menschen gelegene Erlösungsbedürfniß (Anlage oder innerer Grund), als die bestimmte geschichtliche Weltlage, die ihren Schauplatz ausmacht und selbst wieder den geschichtlichen Entwicklungsgang der gesammten Menschheit voraussetzt (die Bedingungen oder äußeren Gründe). Die Thatsache tritt ein, die Folge geschieht, wenn die Bedingungen alle vereinigt sind und die Umstände oder äußeren Einflüsse sich mit der Anlage vereinigen.

## §. 123.
## Die Existenz oder Erscheinung.

Jedes Dasein folgt aus dem Zusammenhang alles Daseins als aus seiner Voraussetzung. Das Dasein der Folge beruht auf dieser Voraussetzung und muß daher im Unterschiede von dem unmittelbaren Dasein begriffen werden als vermitteltes oder begründetes Dasein d. h. als Existenz. Was aus dem Grunde hervorgegangen ist und auf der Grundlage der Bedingungen ruht, das existirt.

Die Folge tritt ins Dasein, wenn sämmtliche Voraus-

ſetzungen erfüllt ſind. Die Erfüllung der Vorausſetzungen und die Exiſtenz der Folge ſind untrennbar verbunden. Wenn alſo die Folge ſtattfindet, ſo leuchtet ein, daß ſämmtliche Vorausſetzungen erfüllt ſind. Es giebt dafür kein anderes Kennzeichen. Das Daſein der Folge entſcheidet allein die Vollendung des Grundes. So lange der Grund nicht vollendet, die Vorausſetzungen nicht erfüllt, die Folge nicht eingetreten iſt, läßt ſich noch nicht ſagen, daß der Grund wirklich vorhanden. Denn was iſt der Grund ohne Folge? Alſo iſt es die Folge, die den Grund erkennbar macht; ſie iſt darum der Grund, aus welchem der Grund erkannt wird: der Erkenntnißgrund des Grundes. Die Folge offenbart, was in den Vorausſetzungen verborgen war; in ihr erſcheint der Grund: darum begreifen wir die Folge oder Exiſtenz als die Erſcheinung des Grundes oder des Weſens, denn das Weſen iſt Grund.

Wie ſich die Folge vom Grunde unterſcheidet, nämlich durch das Daſein oder die Exiſtenz, ſo unterſcheidet ſich die Erſcheinung vom Weſen: ſie iſt das Daſein des Weſens. Wie ſich die Exiſtenz vom bloßen Daſein unterſcheidet, nämlich durch das Begründetſein, ſo unterſcheidet ſich die Erſcheinung vom bloßen Schein: ſie iſt der begründete, weſentliche, gehaltvolle Schein. Das Weſen muß als Grund begriffen werden, das Daſein des Grundes kann nur in der Folge als in ſeiner Erſcheinung erkannt werden: alſo iſt das Weſen als Erſcheinung zu denken.

## §. 124.
## Die Denkgeſetze.

Das Denken hat die Form der Reflexion oder Beziehung. Die nothwendigen Beſtimmungen der Reflexion ſind zugleich nothwendige Beſtimmungen des Denkens. Nun mußte das

Weſen oder die Beziehung gedacht werden als Identität, Verſchiedenheit, Gegenſatz, Widerſpruch, Grund und Folge. Daher die ſogenannten Denkgeſetze der Identität, der Verſchiedenheit, des Gegenſatzes, des Widerſpruchs, des Grundes: das principium identitatis, diversitatis (indiscernibilium), exclusi tertii, contradictionis, rationis sufficientis.

In der Faſſung dieſer Geſetze unterſcheidet ſich die formale Logik von der unſrigen. Jene erklärt den Widerſpruch für unmöglich und deßhalb die Identität für Einerleiheit. Sie ſagt: nichts widerſpricht ſich; daher iſt jedes Ding mit ſich identiſch. Beide Sätze ſagen daſſelbe. Das principium contradictionis wiederholt das principium identitatis, indem es daſſelbe negativ ausdrückt. Das principium exclusi tertii ſagt daſſelbe in disjunctiver Form. A = A: ſo lautet der Satz der Identität. Unmöglich kann A zugleich Nicht-A ſein: ſo lautet der Satz des Widerſpruchs. Nothwendig iſt Alles entweder A oder Nicht-A: ſo lautet der Satz des ausgeſchloſſenen Dritten. Nothwendig iſt daher A von allem Nicht-A, alſo von B, C, u. ſ. f. verſchieden: ſo lautet der Satz der Verſchiedenheit. Die Denkgeſetze im Sinne der formalen Logik ſind demnach eigentlich nur die beiden: der Satz der Identität und des zureichenden Grundes.

Der Satz des Grundes läßt ſich nicht auf den der Identität zurückführen. Denn wenn A nur gleich A iſt, ſo iſt unbegreiflich wie es der Grund oder die Folge von B ſein kann. So wenig ſtimmen dieſe Denkgeſetze mit einander überein. Man hat deßhalb die Gebiete ihrer Geltung unterſchieden und den Satz der Identität für das Princip des rein logiſchen (analytiſchen) Denkens, dagegen den des Grundes für das Princip des empiriſchen (ſynthetiſchen) Denkens erklärt. (Leibnitz).

Unſere Erklärung der Denkgeſetze oder Reflexionsbeſtim-

mungen lautet: alles Daſein iſt in einer nothwendigen Einheit begriffen (Identität); dieſe Einheit fordert die durchgängige Verſchiedenheit alles Daſeins, jedes Daſein iſt einem anderen entgegengeſetzt, jedes iſt Widerſpruch oder innerer Gegenſatz: darum der Grund einer Folge, die Folge eines Grundes d. h. Exiſtenz oder Erſcheinung.

## Fünftes Capitel.

## Die Erſcheinung.

### §. 125.

### Das Ding und die Eigenſchaften.

Viele und verſchiedene Gründe müſſen ſich vereinigen, um die Folge entſtehen zu laſſen. In der Folge erſcheinen die Gründe. Alſo vereinigen ſich in jeder Erſcheinung viele Beziehungen verſchiedener Art. Alſo muß jede Erſcheinung begriffen werden als eine ſolche Vereinigung oder Einheit, die Vieles und Verſchiedenes d. h. Mannigfaltiges in ſich enthält. Dieſe Einheit kann nicht gedacht werden als Zahl, denn ſie hat einen mannigfaltigen Inhalt, auch nicht das einfache Qualität, denn ſie begreift eine Vielheit in ſich; ſie bildet eine weſentliche Einheit oder ein für ſich beſtehendes Weſen, das wir mit dem Worte Ding bezeichnen.

Jedes Ding hat ſeinen beſtimmten und mannigfaltigen Inhalt. Die Dinge unterſcheiden ſich durch ihre Beſchaffenheiten. Die vielen und verſchiedenen Beziehungen, die jedes Ding in ſich vereinigt, ſind die Beſchaffenheiten des Dinges. Jedes Ding hat viele eigenthümliche Beſchaffenheiten oder Eigenſchaften. Die Eigenſchaften können nicht gedacht werden ohne Etwas, das ihnen zu Grunde liegt, das ſie trägt und vereinigt; das Ding kann nicht gedacht werden ohne eine Mehrheit von

Eigenſchaften. Jede Erſcheinung iſt demnach ein Ding mit vielen Eigenſchaften.

## §. 126.
## Der Widerſpruch im Begriffe des Dinges.

Jedes Ding iſt Eines und Vieles zugleich; es iſt zugleich Eines und Nichteines, Vieles und Nichtvieles. Darin liegt der Widerſpruch oder das Problem. Wie kann Eines zugleich Vieles und Vieles zugleich Eines ſein? Das iſt eines der älteſten Probleme der Metaphyſik; es iſt zugleich einer jener widerſpruchsvollen Begriffe, die Herbart in ſeiner Metaphyſik aufdeckt und unterſucht: das Problem der Inhärenz (§. 62. Nr. 3. A).

1. Die Vielheit fällt in die Eigenſchaften, die Einheit in das Ding als ſolches. Die Eigenſchaften ſind nichts für ſich, keine Eigenſchaft kann für ſich exiſtiren, ſie ſind in und an einem Anderen, das ihnen zu Grunde liegt, das ſie trägt und vereinigt. So wird das Ding begriffen als dasjenige, dem die Eigenſchaften zukommen oder inhäriren, als deren Träger oder Subſtrat. Es beſitzt oder hat die Eigenſchaften. An ſich betrachtet, iſt es eigenſchaftslos; nur in Beziehung auf andere Dinge erſcheint es in verſchiedenen Beſchaffenheiten. So wird das Ding von den Eigenſchaften unterſchieden. Dieſe fallen in die Beziehung nach Außen, jenes bildet den innern, verborgenen Träger.

2. Dann aber iſt das Ding eine leere Einheit und nicht die wirkliche Vereinigung der Eigenſchaften, die es ſein ſoll. Die vielen und verſchiedenen Eigenſchaften ſind nicht bloß an ihm, ſondern *in* ihm; ſie ſind nicht bloß ſein Beſitz, ſondern ſein *Inhalt* und zwar ſein weſentlicher, durch ſo viele Gründe ausgemachter Inhalt. Das Ding *hat* ſeine Eigenſchaften nicht

bloß, ſondern iſt deren Inbegriff und nichts anderes: es beſteht in ihnen. Was iſt das Ding nach Abzug ſeiner Eigenſchaften? Nach Abzug dieſer oder jener Eigenſchaft iſt es nicht mehr was es war, es iſt nicht mehr dieſes Ding, ſondern ein anderes; nach Abzug aller Eigenſchaften iſt es gleich Nichts. Alſo kann das Ding nicht als Träger der Eigenſchaften begriffen werden; denn als Träger oder Subſtrat iſt es eigenſchaftslos, und das eigenſchaftsloſe Ding iſt gleich Nichts.

3. Es muß demnach ſo begriffen werden, daß die Eigenſchaften ſeinen Inhalt ausmachen: dann iſt das Ding ſelbſt deren Vereinigung oder Form. Die Eigenſchaften ſind das, woraus das Ding beſteht, d. h. der Stoff oder die Stoffe, deren Verbindung oder Zuſammenſetzung das Ding ausmacht.

Dieſer Stoffe ſind viele und verſchiedene. Keiner kann in den anderen übergehen, denn ſonſt würde die Vielheit, auf die es ankommt, aufgehoben. Alſo verhalten ſich die disparaten Stoffe gegen einander ausſchließend; alſo kann auch die Vereinigung derſelben nur eine äußere, aggregative Verbindung ſein. Wo bleibt die weſentliche Einheit, die das Ding ſein ſoll?

4. Beide Verſuche, Einheit und Vielheit in dem Begriffe des Dinges zu vereinigen, ſind unmöglich. Entweder gelten die Eigenſchaften als Beziehungen oder ſie gelten als Stoffe des Dinges. Entweder gilt das Ding als Träger (Subſtrat) oder als Form (Aggregat, Summe) der Eigenſchaften. Im erſten Fall verliert das Ding ſeine weſentliche Vielheit, im zweiten ſeine weſentliche Einheit.

Damit liegt der Widerſpruch am Tage. Wir können das Ding nur begreifen entweder als Träger oder als Complex der Eigenſchaften. Nun zeigt ſich, daß es weder als Träger noch als Complex begriffen werden kann. Nicht als Träger: wo bleiben ſonſt die Eigenſchaften als die weſentliche Mannigfaltig-

keit des Dinges? Wo bleibt das Ding ſelbſt, das als eigenſchaftsloſes Weſen gleich Nichts iſt? Nicht als Complex: wo bleibt ſonſt das Ding als weſentliche Einheit der Eigenſchaften? Wo bleiben die Eigenſchaften ſelbſt, die ſich als Stoffe ausſchließend und fremd zu einander verhalten? Hier iſt der Widerſpruch in der Form des Dilemmas.

Zuſatz. In dieſen Widerſpruch geräth das menſchliche Denken, ſo oft es den Begriff des Dinges bildet und braucht. Es iſt einer der geläufigſten und zugleich ungewiſſeſten und dunkelſten Begriffe. Wir wenden ihn ſtets an, ſo oft wir genöthigt ſind, verſchiedene Beſchaffenheit vereinigt zu denken. Dieſer Vereinigungspunkt ſoll in dem Begriffe des Dinges gedacht werden. Aber in dieſem Begriffe iſt die Vereinigung, um die es ſich handelt, zunächſt eine völlig unbeſtimmte. Wir wiſſen nicht, worin ſie beſteht. Wir denken ſie nicht als Object, ſondern als Aufgabe. Was daher in dem Begriffe des Dinges gedacht wird, iſt nie eine ausgemachte Sache, ſondern allemal ein Problem. Und die folgenden Begriffe, die wir noch zu entwickeln haben, ſind nichts anderes als die fortſchreitende und immer tiefer dringende Löſung dieſes Problems.

## §. 127.
## Geſetz und Erſcheinung.

Der Begriff des Dinges enthält eine nothwendige und beſtimmte Aufgabe. Verſchiedene Beſchaffenheiten ſollen als zuſammengehörig oder als vereinigt gedacht werden. Worin beſteht dieſe Vereinigung? Das iſt die nächſte Frage, um die es ſich handelt. Was iſt es, das dieſe verſchiedenen Beſchaffenheiten zuſammenhält und vereinigt? Da ſie weſentlich zuſammengehören, ſo muß es eine weſentliche Beziehung oder ein Grund ſein, der ſie vereinigt. Da die zuſammengehörigen Beſchaffenheiten zugleich beſtimmte ſind, dieſe und keine anderen, ſo muß ihre Ver-

einigung als ein beſtimmter Grund gedacht werden. Hier beginnt die Specification des Grundes, auf die wir ſchon vorher hingewieſen haben (§. 118. Nr. 3.).

1. Dieſer beſtimmte Grund, welcher macht, daß dieſe beſtimmten Beſchaffenheiten vereinigt ſind oder zuſammengehören, iſt das Geſetz. Die Vereinigung, um die es ſich handelt, wird zunächſt begriffen als ein geſetzmäßiger Zuſammenhang oder als Erſcheinung eines Geſetzes. Nun beſteht in der Vereinigung verſchiedener Beſchaffenheiten das Ding mit ſeinen Eigenſchaften. Alſo wird das Ding mit ſeinen Eigenſchaften zunächſt als die Erſcheinung eines Geſetzes begriffen.

2. Die Dinge ſind viele und verſchiedene. Sie ſind als verſchiedene gleichartig und ungleichartig. Wir nennen die Dinge gleich, wenn ſie gleiche Eigenſchaften haben, die auf dieſelbe Weiſe verknüpft ſind. Es giebt daher viele Dinge, in denen daſſelbe Geſetz erſcheint. Das Geſetz iſt eines; die Erſcheinungen des Geſetzes ſind viele. Die Dinge ſind verſchiedenartig; jedes hat ſein beſtimmtes Geſetz: es giebt daher viele und verſchiedene Geſetze. Jedes Ding iſt ein Complex verſchiedener Beſchaffenheiten, jeder dieſer Complexe iſt geſetzmäßig. Die Complexe ſind entweder gleichartig oder ungleichartig. Wenn ſie gleich ſind, ſo offenbart ſich ein und daſſelbe Geſetz in vielen Erſcheinungen. Wenn ſie verſchiedenartig ſind, ſo offenbaren ſich viele und verſchiedene Geſetze in vielen und verſchiedenen Erſcheinungen. Nun können verſchiedene Complexe ſich vereinigen und durch ihren Zuſammenhang einen Complex von größerem Umfange, alſo ein Ding bilden, das viele und verſchiedene Dinge umfaßt und in ſich vereinigt. Dann offenbaren ſich viele und verſchiedene Geſetze in einer Erſcheinung von umfaſſender Art. Da nun alle Dinge in einem und demſelben weſentlichen Zuſammenhange begriffen ſind, ſo müſſen ſolche Complexe gedacht werden,

welche Complexe in ſich vereinigen; und zuletzt iſt es ein Zuſammenhang, der alle Dinge verknüpft, alſo ein Geſetz, das ſich in den vielen und verſchiedenen Erſcheinungen offenbart.

3. So haben wir ein Geſetz in vielen Erſcheinungen, viele Geſetze in verſchiedenen Erſcheinungen, viele Geſetze in einer (umfaſſenden) Erſcheinung, zuletzt ein Geſetz in den vielen und verſchiedenen Geſetzen. Jede Erſcheinung iſt ein geſetzmäßiger Complex, und jeder geſetzmäßige Complex iſt eine Erſcheinung. Darum werden ſich die vielen und verſchiedenen Geſetze zu dem einen Geſetz verhalten, wie die Erſcheinungen zu dem Geſetz. Hier entſteht alſo die Frage: wie verhält ſich das Geſetz zu den Erſcheinungen?

4. Das Geſetz erklärt, welche Beſchaffenheiten vereinigt ſind und worin dieſe Vereinigung beſteht. Dieſe Vereinigung iſt gleich dem Dinge oder der Erſcheinung. Das Geſetz erklärt demnach, was die Erſcheinung iſt. Mehr leiſtet das Geſetz nicht und kann es ſeinem Begriff nach nicht leiſten. Es ſetzt die Erſcheinung feſt oder conſtatirt, worin ſie beſteht. Das iſt der große Werth dieſer Kategorie, den man richtig ſchätzen, nicht überſchätzen muß. Was eine Erſcheinung iſt, erkennen wir nur durch das Geſetz. Wir erkennen durch das Geſetz nichts weiter. Da wir aber die Dinge nicht begreifen können, wenn wir nicht wiſſen, was ſie ſind, ſo iſt klar, daß die Einſicht in das Geſetz das erſte Ziel der Erklärung und einen nothwendigen Durchgangspunkt aller Erkenntniß bildet.

5. Es ſei z. B. das galilei'ſche Geſetz des Falls. Jeder Fall iſt eine Bewegung, jede Bewegung iſt eine gewiſſe Geſchwindigkeit, die Größe der Geſchwindigkeit iſt ein beſtimmtes Verhältniß von Raum und Zeit. In der Bewegung des Falls verhalten ſich die Räume wie die Quadrate der Zeiten, d. h. die Geſchwindigkeit des Falls iſt die beſchleunigte. In allen

Erſcheinungen fallender Körper offenbart ſich daſſelbe Geſetz der beſchleunigten Geſchwindigkeit. Erſt wenn ich dieſes Geſetz kenne, weiß ich, worin die Fallbewegung beſteht. Jetzt erſt iſt dieſe Erſcheinung feſtgeſtellt. Aber es iſt auch nichts anderes erklärt, als der weſentliche Inhalt dieſer Erſcheinung, als dieſe Erſcheinung ſelbſt. Was in der Fallbewegung geſchieht, wird durch das Fallgeſetz conſtatirt und erklärt. So iſt das Geſetz gleich dem weſentlichen Inhalt der Erſcheinung: es iſt die eine conſtante Erſcheinung in den vielen und mannigfaltigen Erſcheinungsformen. Hier entſteht die Frage: wie verhält ſich die eine Erſcheinung zu den vielen?

Zuſatz. Der Unterſchied zwiſchen Geſetz und Regel erhellt jetzt aus dem Begriff des Geſetzes, wie vorher aus dem der Regel. (§. 106. Nr. 4.)

In der Betrachtung der Dinge iſt das Erſte, daß wir ihre Eigenſchaften ſammeln und unterſcheiden. Dieß thut die Beſchreibung. Das Zweite iſt, daß wir den Zuſammenhang der Eigenſchaften einſehen und dadurch erkennen, worin die Erſcheinung beſteht, welche Eigenſchaften in ihr verknüpft ſind und auf welche Weiſe. Dies thut die Erklärung. Gegenſtand der beſchreibenden Erkenntniß ſind die Dinge und ihre Eigenſchaften. Gegenſtand der erklärenden ſind die Geſetze und ihre Erſcheinungen.

Das Geſetz iſt gleich dem weſentlichen Inhalt der Erſcheinung. Es iſt, genau genommen, die Erſcheinung ſelbſt. Zwiſchen Geſetz und Erſcheinung iſt keine Kluft. Darum kann die Erkenntniß aus jedem der beiden Begriffe in den andern übergehen: ſie entdeckt in den Erſcheinungen das Geſetz und erklärt aus dem Geſetz die Erſcheinungen. Jenes leiſtet die Induction, dieſes die Deduction. Die Induction muß darum der Deduction nothwendig vorausgehen; ſie ſtellt dieſer die Aufgabe. (Keppler, Newton.) In der neuern Philoſophie erſcheinen Induction und Deduction als die entgegengeſetzten Methoden zur Löſung derſelben Aufgabe, nämlich der Erkenntniß der Dinge. (Bacon, Descartes).

## §. 128.

## Das wesentliche Verhältniß der Erscheinungen.

Die Beschaffenheiten, die wesentlich zusammengehören, bilden einen gesetzmäßigen Complex oder eine bestimmte Erscheinung (Ding). Die Erscheinungen, die wesentlich zusammengehören, bilden einen Complex gesetzmäßiger Complexe, in dem zuletzt alle Erscheinungen begriffen sein müssen. So ist jedes Ding die Erscheinung eines Gesetzes und, je umfassender es ist, die Erscheinung vieler und verschiedener Gesetze, welche selbst wieder die Erscheinung eines Gesetzes sind. Das Gesetz ist seinem ganzen Inhalt nach in den Erscheinungen: es ist die eine Erscheinung in den vielen.

Wenn diese Einheit nicht wäre, so gäbe es in den Erscheinungen keinen Zusammenhang, keine Vereinigung, keinen Grund, so wäre nichts, das erscheinen könnte, so gäbe es keine Erscheinung. Wenn die Vielheit der Erscheinungen nicht wäre, so gäbe es in den letzteren keine Verschiedenheit, so würden sich nicht verschiedene Gründe in jeder Erscheinung vereinigen, und da ohne verschiedene Gründe nichts folgt (§. 121. Nr. 2. §. 122), so gäbe es keine Folgen, also keine Erscheinungen.

Wir können daher, ohne den Begriff des Grundes und damit auch den der Erscheinung aufzuheben, weder die Einheit noch die Vielheit der Erscheinungen verneinen, also müssen wir beide bejahen und unterscheiden. Wir können, ohne den Begriff des Gesetzes aufzuheben, die Einheit von der Vielheit nicht trennen, sondern müssen sie beide auf einander beziehen. Unterschiedene, die sich auf einander beziehen, bilden ein Verhältniß. Da nun die beiden unterschiedenen Seiten, Einheit und Vielheit, wesentlich zu einander gehören und keine ohne die andere gedacht

werden kann, so begreifen wir ihre Beziehung als wesentliches Verhältniß. Und da beide Seiten, Einheit und Vielheit, zur Natur der Erscheinung gehören, da es sich um die eine Erscheinung in den vielen Erscheinungen handelt, so begreifen wir ihre Beziehung als das wesentliche Verhältniß der Erscheinungen.

## §. 129.
## 1. Das Ganze und die Theile.

Die Einheit wird begriffen als Erscheinung, als der gesetzmäßige Complex, der die Complexe der Erscheinungen umfaßt und vereinigt. Also müssen die vielen Erscheinungen gedacht werden als in der einen umfassenden enthalten: als Theile, die zu einander gehören und in ihrer Verbindung die Einheit der Erscheinung ausmachen. Wenn aber die eine Erscheinung die vielen als Theile in sich begreift, so muß sie selbst gedacht werden als Ganzes. Darum ist die erste Form, in der das wesentliche Verhältniß der Erscheinungen begriffen wird, das Verhältniß des Ganzen und der Theile. Das Ganze ist hier kein Zahlbegriff, da die Theile nicht gleichartige Einheiten, sondern verschiedenartige Erscheinungen sind.

1. Das Ganze und die Theile gehören zusammen, denn sie sind ebenso wesentlich unterschieden als auf einander bezogen. Keiner der beiden Begriffe kann ohne den andern gedacht werden. Das Ganze ist nur Ganzes in Rücksicht auf die Theile, in deren Verbindung es besteht. Die Theile sind nur Theile in Rücksicht auf ein Ganzes, zu dem sie sich als Theile verhalten. So fordert jeder der beiden Begriffe den anderen als nothwendige Bedingung. Dadurch geräth dieses Verhältniß in eine unvermeidliche Antinomie. Die Thesis erklärt: das Ganze ist die

Vorausſetzung der Theile. Die Antitheſis: die Theile ſind die Vorausſetzung des Ganzen. Man muß beide Sätze bejahen und alſo erkennen, daß in dem Begriff des Ganzen und der Theile ein Problem enthalten iſt, welches durch dieſen Begriff nicht gelöſt werden kann.

2. Ein Beiſpiel macht dieſes Verhältniß und die darin enthaltene Antinomie deutlich. Man erklärt den Staat als die geſetzmäßige Vereinigung der Menſchen. Wie verhalten ſich demnach die Einzelnen zum Staat? Die Antwort heißt: wie die Theile zum Ganzen. Jetzt entſteht die unvermeidliche Antinomie: die Einen erklären den Staat als das Ganze, welches früher iſt als die Theile; die Anderen erklären die Individuen für die Theile, welche früher ſind als das Ganze, als der Staat, den erſt die Individuen erzeugen. Auf dem erſten Satze ruht die griechiſche Staatstheorie (Sokrates, Plato, Ariſtoteles); auf dem zweiten die neuere (Hobbes, Spinoza, Rouſſeau). So lange die politiſche Gemeinſchaft der Menſchen, das Verhältniß der Individuen zum Staate nur erklärt wird durch das Verhältniß der Theile und des Ganzen, ſind beide Theorien in ihrem Recht. In dieſem Verhältniß, wo jede Seite von der andern abhängt, gilt mit demſelben Recht das Ganze für die Vorausſetzung der Theile, als die Theile für die Vorausſetzung des Ganzen.

3. Dieſe Antinomie iſt der Ausdruck des Widerſpruchs, der dem Begriff des Ganzen und der Theile inwohnt. Jede Seite ſetzt die andere voraus und wird von dieſer vorausgeſetzt. Keine iſt urſprünglich. Es giebt weder ein Ganzes vor den Theilen, da es erſt in der Verbindung der Theile erſcheint, noch Theile vor dem Ganzen, da ſie als Theile nur im Ganzen möglich ſind. Das Verhältniß des Ganzen und der Theile bedarf daher einer tieferen Begründung. Das Ganze iſt nicht gegeben, ſondern es entſteht; daſſelbe gilt von den Theilen. Die Entſtehung des

Ganzen ist die Entstehung der Theile und umgekehrt. Wenn die Erscheinungen sich gesetzmäßig verknüpfen, so fügen sie sich in einen Complex, so werden sie dadurch Theile eines Ganzen: so entsteht mit den Theilen das Ganze. Die Erscheinungen verknüpfen sich gesetzmäßig, wenn sie sich wesentlich auf einander beziehen. Diese ihre Beziehung ist ihre *Aeußerung*, die aus dem Wesen oder Grunde der Erscheinungen folgt. Der wirksame Grund, aus dem diese Aeußerung folgt, wird begriffen als *Kraft*. So fordert das Verhältniß des Ganzen und der Theile zu seiner tieferen Begründung zunächst den Begriff der Kraft und Aeußerung.

*Zusatz.* Das Gesetz erklärt den Zusammenhang der Erscheinungen. *Wie* die Erscheinungen zusammenhängen, erklärt das wesentliche Verhältniß derselben. Die Formen des wesentlichen Verhältnisses sind die verschiedenen *Erklärungsarten*. Der Begriff des Ganzen und der Theile erklärt den Zusammenhang der Erscheinungen durch Zusammensetzung; dieser Begriff giebt die *mechanische* Erklärungsart.

## §. 130.
## 2. Kraft und Aeußerung.

Der Begriff der Kraft befindet sich auch für das gewöhnliche Denken in der nächsten Verwandtschaft mit dem Begriff des Gesetzes und dem des Ganzen und der Theile. Wo Gesetze sind, da müssen auch Bedingungen sein, welche die Gesetze ausführen und, wie es heißt, in Kraft setzen. So fordert der Staat als die gesetzmäßige Vereinigung der Menschen den Begriff der Staatsgewalt; so fordert die Natur als die gesetzmäßige Vereinigung der Naturerscheinungen den Begriff der Naturkräfte. Das Gesetz kann nicht ohne Kraft gedacht wer-

den. Ein Geſetz, das nicht „in Kraft“ beſteht, iſt ſo gut als keines.

1. Das Geſetz beſtimmt den Complex oder Zuſammenhang der Beſchaffenheiten und Erſcheinungen. Die nächſte Frage iſt: worin beſteht dieſer Zuſammenhang oder wie verhalten ſich die Erſcheinungen zu ihrem Complex? Darauf iſt die nächſte Antwort der Begriff des Ganzen und der Theile. Jetzt wird gefragt: was macht den Complex? Was bringt dieſe Erſcheinungen in dieſen Zuſammenhang? Darauf antwortet zunächſt der Begriff der Kraft und Aeußerung. So einleuchtend und natürlich iſt die logiſche Folge dieſer Begriffe: Geſetz, Ganzes und Theile, Kraft und Aeußerung.

Auch das Ganze kann nur gedacht werden als die Vereinigung der Theile, als das, was die Theile *energiſch* zuſammenhält, d. h. als ein energiſches Weſen oder Kraft. Und die Theile können nur gedacht werden als Erſcheinungen, die ſich zuſammenfügen, indem ſie ſich energiſch auf einander beziehen; dieſe energiſche Beziehung, vermöge deren die Erſcheinungen Theile werden und ein Ganzes bilden, iſt der Ausdruck ihrer Energie, die Aeußerung ihrer Kraft.

Die Kraft erzeugt die Erſcheinung. Die Erſcheinung bildet einen Complex, der zunächſt durch das Verhältniß des Ganzen und der Theile begriffen wird. Dieſes Verhältniß, wo es erſcheint, iſt darum allemal die Aeußerung einer Kraft, und wo Kräfte ſich äußern, da kommt dieſes Verhältniß zur Erſcheinung.

2. Die Erſcheinung wird begriffen als Aeußerung einer Kraft. In der Erſcheinung iſt nichts, das nicht Aeußerung d. h. Ausdruck der Kraft wäre; in der Kraft iſt nichts, das ſich nicht äußerte. Alſo iſt der ganze Inhalt der Erſcheinung auch der ganze und volle Inhalt der Kraft. Jede Erſcheinung muß demnach erklärt werden durch eine ihr entſprechende Kraft, und

wir müſſen mithin ſo viele Kräfte gelten laſſen, als wir Erſcheinungen haben. Die Welt der Erſcheinungen wird in die Welt der Kräfte überſetzt. So braucht dieſen Begriff überall das erklärende Denken. Es faßt den Inhalt einer ihr gegebenen Erſcheinung in den Begriff der Kraft und erklärt dann durch dieſen Begriff die gegebene Erſcheinung. So werden die Bewegungserſcheinungen überſetzt in bewegende Kräfte; die Erſcheinungen des Magnetismus, der Elektricität, der chemiſchen Verbindungen und Vorgänge werden erklärt durch magnetiſche, elektriſche, chemiſche Kräfte, die Lebenserſcheinungen durch Lebenskraft, die eine beſondere Kraft ſein will im Unterſchiede von den Kräften der unorganiſchen Natur; und die Erſcheinungsformen des menſchlichen Geiſtes gelten als Aeußerungen ſo vieler und verſchiedener Kräfte, die zu unterſcheiden und feſtzuſtellen, die Pſychologie, die von der Erfahrung herkommt, ſich angelegen ſein läßt. Da iſt die Rede von der Kraft der Empfindung, der Wahrnehmung, des Bewußtſeins, von der Einbildungskraft, Gedächtnißkraft, Denkkraft, Urtheilskraft, Willenskraft u. ſ. f. Die Kraft der Empfindung zerfällt in ſo viele Kräfte, als es Sinne giebt: Kraft des Sehens, Hörens u. ſ. f., die Kraft der Leidenſchaft in ſo viele Kräfte, als es Leidenſchaften giebt: die Kraft der Freude, des Schmerzes, der Liebe, des Haſſes, der Hoffnung, Furcht u. ſ. f. — ein Heer von Kräften, die alle verſammelt und vereinigt ſein ſollen in einem und demſelben Subject! Derſelbe Widerſpruch, der dem Begriffe des Dinges mit ſeinen vielen Eigenſchaften inwohnt, findet ſich in dem Begriff des einen Subjects mit den vielen Kräften. Dieſer Widerſpruch war es, den Herbart beſonders erleuchtet hat, und ſeine Polemik gegen den Begriff der Kraft iſt fruchtbar geweſen für die Pſychologie.

3. Was alſo haben wir mit dem Begriff der Kraft gewonnen? Die Wiſſenſchaft und das natürliche Denken wollen dieſen

Begriff nicht entbehren, der doch, näher betrachtet, ſo überflüſſig und darum ſo entbehrlich zu ſein ſcheint. Wir ſetzen, wie es ſcheint, eine unbekannte Größe für eine andere und erklären x durch y. Iſt etwa die Lebenskraft bekannter als die Lebenserſcheinung, oder die magnetiſche Kraft bekannter als der Magnetismus? Was alſo richtet man in der Erklärung der Dinge mit dem Begriffe der Kraft aus? „Encheiresin naturae nennt's die Chemie!"

In der That findet ſich im Gebrauche dieſes Begriffs eine Täuſchung, die wir einleuchtend machen und zerſtören müſſen. Man überſetzt die Erſcheinung in die Kraft, die ihr gleichkommt; dann überſetzt man dieſe Kraft zurück in die Erſcheinung und meint jetzt die letztere erklärt zu haben. In der That haben wir das Problem nicht gelöſt, ſondern nur eine andere Formel dafür gefunden. Der Begriff der Kraft vervielfältigt ſich unter unſern Händen, wir haben jetzt ſtatt der vielen Erſcheinungen die vielen Kräfte. Es könnte ſein, daß in dieſem Stande des Problems der Fortſchritt liegt. Was alſo haben wir mit dieſer Faſſung des Problems gewonnen?

4. Was durch den Begriff der Kraft gedacht wird oder worin die Kräfte der Dinge ſich äußern, das iſt die weſentliche Beziehung der Erſcheinungen. Darum iſt die Aeußerung jeder Kraft bezogen auf eine beſtimmte Erſcheinung, welche ſelbſt die Aeußerung einer Kraft iſt. Die Aeußerung jeder Kraft iſt abhängig von einer anderen Kraft. Es liegt in der Natur der Kraft ſich zu äußern; es giebt keine Kraft ohne Aeußerung. Aber es liegt ebenſo in der Natur der Kraft, ſich nur zu äußern, erregt durch eine andere Kraft. Kraft wird durch Kraft geweckt. So wird die Kraft der Begierde geweckt durch den Reiz des vorgeſtellten Objects, alſo durch die Kraft der Vorſtellung, und dieſe durch die Kraft der Empfindung, und dieſe durch die Kraft

des empfangenen Eindrucks. Der Eindruck macht nicht die Empfindung, aber er macht, daß die Empfindung sich äußert, d. h. er weckt oder erregt das Empfindungsvermögen. Kräfte, die nicht erregt werden, äußern sich nicht und sind gleichsam schlafende oder gebundene (latente) Kräfte.

Nun aber ist die Kraft in der That nur Kraft, sofern sie sich äußert. Ist ihre Aeußerung von einer andern Kraft abhängig, durch die sie erregt und hervorgetrieben wird, so ist die Kraft selbst erst Kraft in Folge einer andern Kraft, von der sie beherrscht wird, und zu der sie sich also im Grunde verhält, wie die Aeußerung zur Kraft. So ist z. B. der Druck, den ein Körper auf einen andern ausübt, eine Aeußerung seiner Druckkraft, und diese eine Aeußerung seiner Schwerkraft, und diese eine Aeußerung der Gravitationskraft, welche selbst eine Aeußerung ist der allgemeinen Anziehungskraft. Diese letztere aber kann sich nur äußern in Rücksicht auf die ihr entgegengesetzte Repulsionskraft, denn anziehen oder einander nähern können sich nur solche, die von einander entfernt sind oder die Kraft haben, sich das eine vom anderen zu trennen.

5. Hier erhellt, was der Begriff der Kraft in unserm Denken leistet. Wir müssen die Kräfte nothwendig als Aeußerungen der Kräfte (Kraftäußerungen) denken und sie also auf *Grundkräfte* zurückführen. Wir sind zuerst genöthigt, den Begriff der Kraft zu vervielfältigen, und wir sind dann genöthigt, die vielen Kräfte zu *vereinfachen*. Zu Beidem nöthigt der Begriff der Kraft. Und wo dieser Begriff ernsthaft gebraucht wird, vollendet er sich stets in der Vereinfachung und Reduction der Kräfte. In diesem Moment liegt seine große Bedeutung für das wissenschaftliche Denken. Der Begriff der Kraft nimmt entschieden die Richtung auf die *Einheit* der Erscheinungen und folgt darin dem Begriff des Gesetzes, der diese Richtung schon bezeichnet

und eingeſchlagen hat. Es handelt ſich um das Geſetz der Geſetze, um die Kraft der Kräfte.

6. Aber dieſes Problem kann der Begriff der Kraft nicht löſen; er kann das Ziel der Richtung, die er nimmt, nicht erreichen. Die Kraft, zu der alle andern Kräfte ſich als Aeußerungen verhalten, müßte eine ſolche ſein, die zu ihrer Aeußerung keiner andern Kraft bedarf, eine freie, alle Gegenſätze beherrſchende und erzeugende, aus eigener Machtvollkommenheit wirkſame Kraft: das iſt ein Weſen, das offenbar mehr enthält als der Begriff der Kraft bietet. Und es wird die ganze Reihe der noch folgenden Begriffe nöthig ſein, um dieſen Begriff zu vollenden.

7. Wir gerathen mit dem Begriff der Kraft und der Vereinfachung der Kräfte in die endloſe Reihe, in welcher jede Kraft wieder als Aeußerung einer anderen Kraft gedacht werden muß, alſo Kraft und Aeußerung niemals zuſammenfallen. Das nächſte Problem iſt, dieſe Einheit zu denken.

Zuſatz 1. Leibnitz nahm den Begriff der Kraft zum Princip und Ausgangspunkt ſeiner Philoſophie und entwickelte daraus die Kräfte, welche den Zuſammenhang der Erſcheinungen erklären. (Vgl. Buch I. §. 51. Nr. 3.).

Zuſatz 2. Der Begriff des Ganzen und der Theile gab die mechaniſche Erklärungsart; der Begriff der Kraft und Aeußerung giebt die dynamiſche. Jene erklärt den Zuſammenhang der Dinge durch Zuſammenſetzuug, dieſe durch Kraftäußerung. So wollte z. B. Kant in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft die verſchiedenen Dichtigkeiten der Körper nicht durch die Menge der Theile, ſondern durch die Intenſität der raumerfüllenden Kraft erklären. So erklärt er die Materie ſelbſt als die Kraftäußerung der Repulſion und Attraction; keine der beiden Kräfte iſt für ſich allein im Stande, Materie zu bilden.

## §. 131.
## Inneres und Aeußeres.

Wir haben die Einheit von Kraft und Aeußerung zu denken d. h. den Begriff einer Kraft, die zu ihrer Aeußerung nicht mehr einer anderen Kraft bedarf, ſondern ſich von ſelbſt äußert und in dieſer Aeußerung beſteht: das iſt die erregte, erfüllte, von einem beſtimmten Inhalt durchdrungene und geſättigte Kraft. Ihre Aeußerung iſt der einfache Ausdruck dieſes Inhalts; dieſer Ausdruck iſt die Form, in welcher ſich der Inhalt offenbart: dieſe Form nennen wir das Aeußere, den Kraftinhalt aber, der das Aeußere erfüllt, das Innere. So iſt der nächſte Begriff, den wir zu denken haben, das Verhältniß des Inneren und Aeußeren.

1. Inneres und Aeußeres ſind Correlata; ſie werden ebenſo nothwendig unterſchieden als aufeinander bezogen und bilden alſo ein weſentliches Verhältniß, und zwar ein ſolches Verhältniß, das der Begriff der Erſcheinung zu ſeiner Auflöſung fordert. Der Unterſchied dieſer beiden Begriffe iſt eine dem gewöhnlichen Denken ſehr geläufige und beliebte Vorſtellung, die ihm zunächſt mehr einleuchtet als die weſentliche Beziehung beider. So pflegt man Inneres und Aeußeres zu ſcheiden und von einander zu trennen; ſie werden geſchieden, wie das Unendliche und Endliche, wie Weſen und Erſcheinung, und das Innere gilt dann als das unerkennbare Ding an ſich. „In's Innere der Natur dringt kein erſchaffener Geiſt.“ So wird das Innere dem Aeußeren entrückt und geheimnißvoll gemacht.

2. Indeſſen geht es mit dieſer Unterſcheidung des Inneren und Aeußeren nicht beſſer als mit jener, die das Unendliche vom Endlichen, das Weſen von der Erſcheinung abſondern wollte,

wollte, um es ſicher zu haben. Wie das Unendliche in der Trennung vom Endlichen ſelbſt verendlicht wurde, ſo wird das Innere in der Trennung vom Aeußeren ſelbſt veräußert. Es wird von dem Aeußeren ſo unterſchieden, daß es mit demſelben keine innere und weſentliche Gemeinſchaft hat; da nun der Unterſchied immer auch Beziehung iſt, die Beziehung aber zwiſchen dem Inneren und Aeußeren eine innere nicht ſein ſoll, ſo kann ſie nur eine äußere ſein. Was ſich aber auf ein Aeußeres äußerlich bezieht, iſt eben darum ſelbſt ein Aeußeres. So verfehlt man den Begriff des Inneren gänzlich, wenn man ihn außer Gemeinſchaft bringen will mit dem Aeußeren.

3. Aber man erreicht dieſen Begriff auch dann nicht, wenn man ihn zu dem Aeußeren nur in ein Verhältniß ſetzt. Gleichviel wie dieſes Verhältniß gefaßt wird, das Innere ſteht auf der einen Seite, das Aeußere ihm gegenüber auf der anderen. In der Beziehung auf das Aeußere wird das Innere ſelbſt äußerlich; es iſt in dieſer Beziehung ein bloß *relativ* Inneres; es iſt als eine Seite des Verhältniſſes *Innenſeite*, die ſich zur *Außenſeite* verhält. Die Innenſeite iſt nichts weiter als die Außenſeite von Innen. Und es iſt leicht einzuſehen, daß man dieſe Innenſeite nur bloßlegen darf, um ſie zur Außenſeite zu machen. So lange der Kern in der Schale iſt, nennen wir ihn, weil er uns verborgen iſt, ein Inneres. Wird die Schale durchbrochen, ſo liegt der Kern bloß: wo iſt das Innere geblieben?

4. So wird der Begriff des Inneren verfehlt und in ſein Gegentheil verkehrt, ſowohl wenn man das Innere auf das Aeußere gar nicht beziehen, als wenn man es auf das Aeußere bloß beziehen will. Nicht bloß das entwickelte Denken, auch die gewöhnliche Erfahrung, wenn man ſie ernſtlich zu Rathe zieht, lehrt, wie das Innere im Gegenſatz zum Aeußeren nichts als

ein leerer Schein, und was dahinter ſteckt die Oberfläche ſelbſt iſt. Man redet beſonders vom Inneren im Gegenſatz zum Aeußeren, wo es ſich um das menſchliche Innere, um unſere Gefühle, Geſinnungen, Gedanken handelt. Der Gedanke verhält ſich zum Wort, wie das Innere zum Aeußeren. Da ſoll es Gedanken geben, die man zwar haben will, aber nicht ausſprechen kann. „Ich weiß es wohl, aber ich kann es nicht ſagen" iſt eine ſtehende Schülerphraſe. Die Vorſtellung, die man haben will, ohne ſie ausdrücken zu können, iſt allemal eine unklare. Die unklaren Vorſtellungen ſind immer diejenigen, die wir nicht durchdrungen, uns nicht angeeignet, d. h. nicht wahrhaft innerlich gemacht haben: es ſind die Vorſtellungen, die uns bloß äußerlich d. h. fremd geblieben ſind. Und auf der anderen Seite, was wir ganz durchdrungen, uns vollkommen angeeignet und in uns hineingelebt haben, das wiſſen wir auswendig. Hier iſt das Aeußere der einfache und volle Ausdruck des Innern. Wir wiſſen auswendig, wovon wir innerlich ganz erfüllt ſind. In dieſem Falle iſt auswendig wiſſen genau daſſelbe als inwendig wiſſen. Was hier die deutſche Sprache „auswendig" nennt, nennt die franzöſiſche mit demſelben Rechte „par coeur".

Man redet auch oft von Gefühlen, die ſo tief in der innerſten Seele leben, daß man ſie gar nicht ausſprechen könne, und die um ihrer tiefen Innerlichkeit willen auch vor jeder Aeußerung bewahrt bleiben müſſen; ſie ſeien eben nur innerlich. Es giebt namentlich viele Gedichte, die ſich mit ſolchen Empfindungen breit machen und in ihrer Weiſe mit dem Thema beſchäftigen: „ich weiß es wohl, aber ich kann es nicht ſagen." Die bloß innerlichen, jeder Aeußerung unzugänglichen Gefühle ſind nicht beſſer, als die bloß innerlichen Gedanken. Je tiefer und energiſcher die Empfindung iſt, je mehr ſie unſer Inneres ganz durchdringt und erfüllt (d. h. je innerlicher ſie iſt), um ſo

beſtimmter, deutlicher, ausdrucksvoller tritt ſie hervor. Je ausdrucksloſer ſie iſt, um ſo unbeſtimmter, oberflächlicher, ſtumpfer iſt die Empfindung. Die bloß innerlichen Empfindungen ſind gewöhnlich ſolche, von denen man mehr redet, als man ſie hat; die mehr in der Phraſe als im Herzen exiſtiren, die alſo in Wahrheit bloß äußerlich ſind. Die wahrhaft innere und durchdringende Empfindung braucht und erzeugt den Ausdruck, in den ſie ihre ganze Fülle ergießt.

5. Das Innere iſt demnach von dem Aeußeren weder unterſchieden noch auf daſſelbe bezogen; in beiden Fällen iſt es ſelbſt äußerlich. Das Aeußere ſteht dem Inneren nicht gegenüber, ſondern geht aus ihm hervor. Das Innere geht in das Aeußere über. Dieſer Uebergang iſt ſeine That. Es äußert ſich. Es iſt nichts Anderes als ſich äußern oder ſich offenbaren. Was geäußert wird, iſt ſein Product. Alſo muß das Innere gedacht werden als hervorbringende Thätigkeit, nur als ſolche. Es iſt nur innerlich, ſofern es *wirkſam* iſt.

Inneres und Aeußeres ſind demnach nicht mehr Seiten eines Verhältniſſes, ſondern ſie ſind ein und daſſelbe wirkſame Weſen, ein und dieſelbe hervorbringende Thätigkeit. Damit iſt das weſentliche Verhältniß aufgehoben und vollendet. Wir haben die Erſcheinungen und ihren Zuſammenhang aus dem Begriffe der Wirkſamkeit zu erklären oder, was daſſelbe heißt, das Weſen als *Wirklichkeit* zu denken.

## Sechstes Capitel.

## Die Wirklichkeit.

### §. 132.

### Der Begriff der Wirklichkeit.

Wir verstehen unter Wirklichkeit das Wesen der Dinge, sofern es begriffen wird als wirkende Thätigkeit, durch welche die Dinge erzeugt oder hervorgebracht werden. Gerade darin unterscheidet sich dieser Begriff von allen früheren. Als hervorbringende Thätigkeit ist das Wesen in den früheren Begriffen nicht gedacht worden. Von jenen Begriffen könnten nur die des Grundes und der Kraft mit dem der wirkenden Thätigkeit scheinbar wetteifern. Hier muß man deßhalb genau unterscheiden. Der Grund, wie er zuerst gedacht wurde, ist nicht hervorbringende Thätigkeit; er ist entweder Anlage oder Bedingung. Als Bedingung ist er nicht erzeugend; als Anlage ist er es auch nicht, die Folge geht aus der Anlage hervor, weil sie in ihr enthalten ist, sie ist also nicht im strengen Sinn hervorgebracht oder erzeugt. Vielmehr setzt die Anlage selbst, da sie etwas Gegebenes ist, ein wirksames Princip voraus, aus dem sie begriffen werden muß. Jetzt handelt es sich darum, den Grund als dieses wirksame Princip, als erzeugende Thätigkeit zu denken.

Wirklichkeit gilt hier gleichbedeutend mit Wirkſamkeit. Was nicht wirkt, iſt darum auch nicht wirklich im ſtrengen Sinne des Worts. Nur das Wirkſame iſt das wahrhaft Wirkliche, deſſen Erkenntniß die Philoſophie ausmachen will.

## §. 133.
## Möglichkeit und Unmöglichkeit.

### Die Grade der Möglichkeit.

In dem Begriff der wirkenden oder hervorbringenden Thätigkeit unterſcheiden wir zunächſt dieſe beiden Momente: Hervorbringendes und Hervorgebrachtes, das wirkende Vermögen und das bewirkte Product. Das Product der Thätigkeit iſt die That, die ausgemachte oder fertige That iſt die Thatſache (Factum). Das erſte Moment erklärt, was in der wirkenden Thätigkeit die productive Bedingung bildet; das zweite, was durch die wirkende Thätigkeit zu Stande gebracht wird. Wir wollen jenes Moment als Möglichkeit, dieſes als Thatſächlichkeit bezeichnen. Man könnte, um dieſen Unterſchied durch die Begriffe des Inneren und Aeußeren wiederzugeben, die Möglichkeit auch die innere Wirklichkeit, die Thatſächlichkeit dagegen die äußere nennen.

1. Die wirkende Thätigkeit iſt ein Proceß, in welchem etwas erzeugt oder wirklich gemacht wird. Iſt die Wirklichkeit im Sinne der Thatſächlichkeit das Reſultat dieſes Proceſſes, ſo muß als nothwendige Vorausſetzung ein Zuſtand gedacht werden, in dem die Sache noch nicht wirklich iſt, alſo ein Zuſtand der Nichtwirklichkeit. Aber dieſe Nichtwirklichkeit darf nicht als Privation gelten, ſondern als ein Zuſtand, der alle Bedingungen zur Wirklichkeit in ſich trägt und darum ſich zur Thatſächlichkeit verhält, wie der Grund zur Folge, und zwar als pro-

ductiver, wirkſamer Grund, der die Folge nicht bloß aus ſich hervorgehen läßt, ſondern ſie hervorbringt. Dieſe Nichtwirklichkeit liegt im Gebiete der Wirklichkeit; dieſe Einheit von Wirklichſein und Nichtwirklichſein iſt ſo viel als Wirklichwerden. Da nun im Gebiete des Wirklichen das Werden gleich iſt dem Wirken, ſo müſſen wir jene Nichtwirklichkeit begreifen ſelbſt als wirkſame Macht, als wirkendes Vermögen. Kurz geſagt: dieſe Nichtwirklichkeit iſt nicht privativ, ſondern potentiell, kein μὴ ὄν, wie die Materie bei Plato, ſondern ein δυνάμει ὄν, wie die Materie bei Ariſtoteles. Die Nichtwirklichkeit, die nicht privativ, ſondern potentiell iſt, giebt den Begriff der Möglichkeit.

2. Was möglich iſt, das hat die Beſtimmung oder, beſſer geſagt, das Vermögen, wirklich zu werden. Wir erklären daher die Möglichkeit als die Wirklichkeit, die noch nicht wirklich iſt. Nun iſt alle Wirkſamkeit ſowohl poſitiv als negativ. In der poſitiven Form iſt ſie die Thätigkeit, welche bewirkt, daß etwas iſt; in der negativen Form iſt ſie die Thätigkeit, welche bewirkt, daß etwas nicht iſt, oder, was daſſelbe heißt, welche verhindert, daß etwas iſt. Daraus erklärt ſich der Begriff der Unmöglichkeit. Unmöglich iſt, was entweder keine wirkſame Bedingung für ſich oder die wirkſamen Bedingungen gegen ſich hat.

Jede Möglichkeit hat zwei Gegenſätze. Der Satz: „die Sache iſt möglich“ kann auf zwei Arten verneint werden: 1) es iſt nicht möglich, daß ſie iſt, 2) es iſt möglich, daß ſie nicht iſt. Die erſte Verneinung iſt das Nichtmöglichſein, die zweite das mögliche Nichtſein. Jene iſt das contradictoriſche Gegentheil (Unmöglichkeit), dieſe iſt das conträre. Man ſieht aber leicht, daß innerhalb der Möglichkeit der conträre Gegenſatz keinen Widerſpruch enthält, denn die Möglichkeit des Seins wird nicht aufgehoben, wenn die Möglichkeit des Nichtſeins behauptet wird. Vielmehr fordert die Geltung des möglichen Seins auch die

Geltung des möglichen Nichtſeins. Was der Möglichkeit in Wahrheit widerſtreitet iſt allein die Unmöglichkeit.

3. So lange nämlich die Sache bloß möglich iſt, iſt ſie noch nicht wirklich; ſie iſt noch nicht Thatſache; die wirkſamen Bedingungen können anderen wirkſamen Bedingungen begegnen, die ſie hemmen und ihr die Exiſtenz ſtreitig machen. Die Exiſtenz iſt fraglich, ſo lange ſie bloß möglich iſt. Darum iſt alle Wirklichkeit, die noch im Reiche der Möglichkeit liegt, problematiſch, ungewiß, zweifelhaft.

Ob die Sache zu Stande kommt, hängt davon ab, daß die wirkſamen Bedingungen immer mächtiger und die Gegenbedingungen immer ſchwächer werden. Je mächtiger die erſten und je ſchwächer die anderen ſind, um ſo näher rückt die Möglichkeit dem Ziel der Erfüllung. Daher hat die Möglichkeit verſchiedene Grade von der ſchwächſten Form bis zur ſtärkſten, von der entfernteſten Möglichkeit bis zur nächſten Wahrſcheinlichkeit. Ihr Spielraum gleicht einer Rennbahn, an deren Eingang jeder die entfernte Möglichkeit hat, das Ziel zu erreichen; wer aber drei Schritt vor dem Ziel den übrigen voraus iſt, hat die nächſte Wahrſcheinlichkeit zu ſiegen. Je weiter die Möglichkeit, um ſo ungewiſſer die Sache; je enger, um ſo wahrſcheinlicher. Was aber das Gebiet der Möglichkeit verengt, ſind die bereits vollendeten Thatſachen, welche die wirkenden Vermögen in der Richtung auf ein beſtimmtes Ziel erzeugt haben. Denn jede vollendete Thatſache iſt ein errungener Sieg über die wirkſamen Gegenmächte oder über die entgegengeſetzte Möglichkeit. Die Möglichkeit iſt ein Problem. Die erfüllte Thatſache iſt die Löſung dieſes Problems.

Zuſatz. Man unterſcheidet logiſche und reale Möglichkeit. Unter der logiſchen Möglichkeit verſteht man die Denkbarkeit nach dem Satze des Widerſpruchs. Was ſich nicht widerſpricht, iſt

denkbar und in dieſem Sinne möglich. In dem abſtracten Denken erſcheint vieles widerſpruchslos, was in den Bedingungen der Wirklichkeit ſich in der That widerſtreitet. Die logiſche oder abſtracte Möglichkeit iſt die Möglichkeit im weiteſten Umfange. Wenn dieſe Möglichkeit auf die Probe der Wirklichkeit geſtellt wird, ſo wird ſich ſogleich zeigen, wie viele Bedingungen ihr entgegenſtehen und ihr Gebiet einſchränken. Man wird finden, daß dieſe ſogenannte logiſche Möglichkeit ſich in ſo vielen Fällen nicht realiſiren läßt. Dieſe Entdeckung geſchieht ebenfalls durch das Denken, ſie iſt auch logiſch. Die reale Möglichkeit iſt alſo nicht weniger logiſch als die ſogenannte logiſche, vielmehr iſt ſie es in höherem Grade. Sie verhält ſich zu jener, wie die beſtimmte Möglichkeit zur unbeſtimmten oder wie die deutlich gedachte zur undeutlich gedachten, d. h. wie die begriffene zur bloß vorgeſtellten.

## §. 134.
## Die Thatſächlichkeit und der Zufall.

### Geltung und Grade des Zufalls.

Die Thatſache iſt die gewordene Wirklichkeit: ſie iſt die Wirklichkeit als Product. Der Weg zur Thatſache führt durch das Gebiet der ſich immer mehr einſchränkenden und determinirenden Möglichkeit. Je weiter und unbeſtimmter die Möglichkeit iſt, um ſo verſchiedenartiger kann ſich die Thatſache geſtalten oder um ſo mehr verſchiedene Fälle können eintreten; je enger und determinirter das Gebiet der Möglichkeit wird, um ſo mehr Fälle werden ausgeſchloſſen, bis ſich zuletzt die Möglichkeit in einem Falle zuſpitzt, der alle anderen ausſchließt. Dieſer eine ausſchließende Fall, dem gegenüber die anderen nicht mehr möglich, alſo unmöglich ſind, iſt dieſe beſtimmte, wirklich gewordene Thatſache. Jede Thatſache iſt darum ihrer Natur nach durchgängig beſtimmt: dieſer einzelne, ausſchließende Fall, in dem

darum äußerlich. Er entspringt aus den Zusammentreffen der Thatsache mit den wirksamen, außer ihr gelegenen Mächten: er ist darum, wie dieses Zusammentreffen selbst, ein vereinzeltes Factum. Da es nun in der Natur jeder Thatsache liegt, Möglichkeiten sich gegenüber zu haben, die wirksame Mächte sind, so leuchtet ein, daß im Reiche der Wirklichkeit die Zufälle überall ihr Spiel treiben, und daß es kein wirkliches Ding giebt, das nicht mit dem Zufall handgemein und behaftet wäre. Jede einzelne Erscheinung trägt den Charakter der Zufälligkeit.

3. Wir erklären den Zufall aus der äußeren Möglichkeit, die jeder Thatsache gegenüberliegt. Wir unterscheiden davon die innere Möglichkeit oder die Macht, welche die Thatsache selbst bewirkt hat. Was von Außen in das Gebiet dieser inneren Macht eingreift, ist zufällig. Daher ist der Zufall, wie er äußerlich ist, so auch durchaus relativ. Nichts ist an sich zufällig; jeder Zufall ist eine Begebenheit, die irgend wem zustößt, und nur in dieser Rücksicht ist die Begebenheit zufällig. Daß der Baum wächst und diese bestimmte Form der Vegetation entfaltet, ist nicht zufällig, sondern ein Product der wirksamen Mächte, die den Baum zu dem machen, was er ist. Daß die Luft bewegt und unter gewissen Bedingungen stürmisch bewegt wird, ist ebenso wenig zufällig. Daß der Sturm den Baum bricht, ist auch an sich nicht zufällig, sondern eine mechanisch begreifliche Nothwendigkeit, aber es ist zufällig für den Baum und für den Sturm; denn der Sturm gehört nicht zur Natur des Baums und der Baum nicht zu der des Sturms. Jede Begebenheit, die mir zustößt und vollkommen außer meiner Macht liegt, ist für mich zufällig. Darum nennen wir diejenigen Spiele, in denen die Macht unserer Berechnung ganz außer dem Spiel bleibt, Zufallsspiele. Was in diesen Spielen geschieht, ist an sich nicht zufällig, vielmehr mechanisch noth-

wendig. Der Fall des Würfels iſt vollkommen bedingt durch den Wurf; die Lage der Karten iſt vollkommen bedingt durch die Miſchung, der Fall und die Vertheilung der Karten iſt vollkommen bedingt durch ihre Lage. Aber für uns, die wir unſere Macht in dieſe Dinge nicht einmiſchen dürfen, iſt es zufällig, wie Würfel und Karten fallen. Das Bedürfniß, von dem Ernſt der Arbeit, von der Wirkſamkeit der eigenen Macht auszuruhen, hat das Spiel erfunden. Und wenn man mit etwas ſpielen will, worauf man gar nicht einwirken kann, das ganz außerhalb unſerer Macht liegt, ſo kann man nur mit dem Zufall ſpielen. Das iſt der pſychologiſche Grund der Zufallsſpiele.

4. Der Zufall iſt nicht grundlos. Auch können im Allgemeinen die Zufälle im Reiche der Wirklichkeit nicht fehlen, weil es jeder beſtimmten Thatſache gegenüber Möglichkeiten giebt, die außer ihrer Macht liegen. Aber in jedem einzelnen Falle iſt die zufällige Thatſache von Bedingungen abhängig, die wohl zuſammentreffen können, aber nicht nothwendig zuſammenhängen, alſo keinen geſetzmäßigen Complex bilden. Darum iſt das zufällige Geſchehen nie geſetzmäßig. Es giebt keine Geſetze des Zufalls. Der Zufall iſt nicht grundlos, aber er iſt principlos. Man kann daher den Zufall nicht beweiſen oder demonſtriren. Da nun jede einzelne Thatſache die Seite der Zufälligkeit hat, ſo kann man die einzelne Thatſache als ſolche mit allem ihrem Zubehör nie beweiſen, und wenn man es thut, ſo handelt man unkritiſch und verkennt die Bedeutung des Zufalls. Man muß die Philoſophie, namentlich im Gebrauch der dialektiſchen Methode, warnen vor der falſchen Sucht, alles demonſtriren zu wollen. Und beſonders den bedeutungsvollen und wichtigen Thatſachen der Geſchichte gegenüber muß man ſich vor zwei gleich falſchen und ſophiſtiſchen Richtungen in Acht nehmen. Man muß dieſe Thatſachen nicht anſehen, als ob in

ihrem Gebiet der Zufall gar keine Geltung hätte und ſie in allen ihren Einzelnheiten abſolut nothwendig wären. Ebenſo wenig aber darf man ſie anſehen, als ob ſie lediglich ein Spiel des Zufalls ſeien und bloß durch das Zuſammentreffen gewiſſer äußerer Bedingungen entſtanden. Das iſt die gewöhnliche Methode derer, die gewiſſe ihnen widerwärtige Thatſachen entwerthen wollen; es iſt die parteiiſche Sophiſtik, die ſich und Anderen auf dieſe Weiſe die Bedeutung ſolcher Thatſachen ausreden möchte. Ich erinnere als Beiſpiel an die Art und Weiſe, wie die großen Thatſachen des Katholicismus und ebenſo die großen Thatſachen des Proteſtantismus von den Gegnern häufig genug ſo erklärt worden ſind, als ob ſie nichts anderes geweſen ſeien als Spiele des Zufalls. Man kann z. B. aus den in der Philoſophie wirkſamen Bedingungen (d. h. aus ihrer inneren Möglichkeit) beweiſen, daß ein Standpunkt zur Thatſache werden mußte, wie ihn Descartes ausgebildet hat; aber man kann nicht beweiſen wollen, daß der Urheber dieſer Lehre gerade in La Haye geboren und in La Flèche erzogen werden mußte u. ſ. f.

Je bedeutungsvoller die Thatſache iſt, um ſo weiter reicht ihre Macht und ergreift viele Factoren, die ſcheinbar außer ihr liegen, aber, tiefer geſehen, in das Gebiet jener Macht fallen. Auch der Zufall hat ſeine Grade, wie die Möglichkeit. Die Möglichkeit wird um ſo ſtärker und wahrſcheinlicher, je mehr Gegenbedingungen ſie ausſchließt. Der Zufall wird um ſo bedeutungsvoller, je weniger er von der inneren Möglichkeit der Sache ausgeſchloſſen iſt. Je oberflächlicher die Betrachtung der Dinge iſt, um ſo weniger kennt ſie deren innere, wirkſame Mächte. Darum wird einer ſolchen Betrachtung Vieles zufällig erſcheinen, was ſich dem tieferen Verſtändniß aus den inneren Bedingungen der Sache erklärt; dann liegt der Zufall nicht in der Sache, ſondern in unſerer Nichterkenntniß derſelben.

## §. 135.
## Möglichkeit und Zufälligkeit.

Das Mögliche und Zufällige (res possibilis und contingens) haben ihren Vergleichungspunkt und ihren Differenzpunkt. Sie vergleichen ſich darin, daß beide weder unmöglich noch nothwendig ſind. Von einer Sache, die nur als möglich oder bloß als zufällig gilt, muß geurtheilt werden: ſie kann ſein, ſie kann auch nicht ſein, ſie kann auch anders ſein. Wie unterſcheidet ſich das Mögliche vom Zufälligen? Die Sache iſt möglich, wenn die wirkſamen Bedingungen vorhanden ſind und in ihrer Wirkſamkeit nicht gehindert werden. Sie iſt darum nur möglich, weil es ungewiß iſt, ob die Wirkſamkeit jener Bedingungen nicht gehemmt wird. Dagegen iſt die Sache zufällig, wenn ſie von Bedingungen abhängt, deren Zuſammentreffen durch keine Nothwendigkeit gegeben oder gehindert wird. Die Möglichkeit hat darum mehr Macht (weil mehr Nothwendigkeit) in ſich, als der Zufall. So vergleicht und unterſcheidet ſchon Spinoza die Begriffe des Möglichen und Zufälligen. (Eth. I. Prop. XXXIII. Schol. I = Eth. IV. Defin. III. IV.)

## §. 136.
## Die Nothwendigkeit.

Die Möglichkeit nähert ſich in demſelben Maße der Wirklichkeit (Thatſächlichkeit), als ihre wirkſamen Bedingungen die Gegenbedingungen ausſchließen. Die wirklich gewordene Thatſache iſt in demſelben Maße dem Zufall ausgeſetzt, als ſie von äußeren Möglichkeiten (anderen wirkſamen Bedingungen) umgeben iſt, die außer ihrer Macht liegen. Die Möglichkeit iſt die

Wirklichkeit, die noch nicht wirklich ist. Der Zufall ist die Wirklichkeit, die bloß factisch ist, aber selbst keine wirkende Macht bildet. So ist die Wirklichkeit weder als Möglichkeit noch als Zufall ihrem Begriff gemäß. In der Möglichkeit haben wir Macht ohne (thatsächliche) Wirklichkeit; im Zufall haben wir (thatsächliche) Wirklichkeit ohne Macht. Aber Wirklichkeit ist Macht. Möglichkeit und Zufall sind daher beide, wenn auch in verschiedener Weise, ohnmächtig und darum nicht wahrhaft wirklich.

Die Möglichkeit ist dann wahrhaft mächtig, wenn sie in ihrer Wirksamkeit durch keine Gegenbedingung oder entgegengesetzte Möglichkeit gehindert wird. Dann ist ihre Macht unwiderstehlich; dann kann die Sache, die sie hervorbringt, nicht anders sein als sie ist: es ist unmöglich, daß sie nicht ist; es ist unmöglich, daß sie anders ist, d. h. die Sache ist *nothwendig*. Nothwendig ist die Sache, wenn ihr Gegentheil unmöglich ist, wenn es keine andere Möglichkeit giebt. Es giebt dann keine andere Möglichkeit, wenn *alle* Macht in der Natur der Sache enthalten und *alle* Möglichkeit in ihr erschöpft ist. Begreift sie aber alle Macht in sich, so kann es keine außer ihr gelegene Möglichkeit geben, die ihr begegnen und zustoßen könnte. Es giebt daher dem Nothwendigen gegenüber keinen Zufall. Da nun jede einzelne Thatsache dem Zufall ausgesetzt ist und unterliegt, so kann das Nothwendige keine einzelne Thatsache sein. Also muß die Nothwendigkeit gedacht werden als die *allgemeine* Sache oder als die allgemeine Wirksamkeit, die alle Thatsachen hervorbringt und deren Zusammenhang ausmacht. Hier sehen wir deutlich, wie der Begriff des Nothwendigen auf den des Allgemeinen hinweist. Zunächst aber entsteht die Frage: was ist die nothwendige Sache und wie verhalten sich zu ihr die einzelnen Thatsachen der Wirklichkeit? Wie muß die wirksame Macht begriffen werden, die keinem Zufall unterliegt?

## §. 137.

## Nothwendigkeit und Unmöglichkeit.

Nothwendigkeit, Möglichkeit, Zufälligkeit.

1. Der Begriff des Nothwendigen hat, wie der des Möglichen, ein doppeltes Gegentheil und kann auf zwei Arten verneint werden. Entweder wird die Nothwendigkeit des Seins verneint oder die Nothwendigkeit des Nichtſeins behauptet. Die erſte Verneinung iſt contradictoriſch, die zweite conträr. Das contradictoriſche Gegentheil erklärt: es iſt nicht nothwendig, daß die Sache iſt. Das conträre Gegentheil erklärt: es iſt nothwendig, daß ſie nicht iſt. Wenn die Sache nicht nothwendig iſt, ſo iſt ſie entweder nur möglich oder bloß zufällig. Wenn die Sache nothwendig nicht iſt, ſo iſt ſie unmöglich. Das mögliche Sein iſt das Seinkönnen, das unmögliche Sein iſt das Nichtſeinkönnen, das nothwendige Sein iſt das Nichtnichtſeinkönnen (Seinmüſſen). Die Unmöglichkeit iſt das contradictoriſche Gegentheil der Möglichkeit. Die Nothwendigkeit iſt das conträre Gegentheil der Unmöglichkeit. Der Zufall iſt das contradictoriſche Gegentheil der Nothwendigkeit.

2. Hier aber unterſcheide man genau, um nicht in die größte Begriffsverwirrung zu gerathen. Wird nämlich die Unmöglichkeit als (conträre) Verneinung bloß der Nothwendigkeit genommen, ſo fällt ſie unter den Begriff der Nichtnothwendigkeit und iſt eine beſtimmte Art derſelben. Was nicht nothwendig iſt, das iſt entweder möglich oder zufällig. Alſo, müßte man ſchließen, iſt das Unmögliche entweder möglich oder zufällig: ein Schluß, der deutlich zeigt, daß die Begriffe verwirrt ſind. Die Unmöglichkeit fällt unter die Nothwendigkeit, ſie iſt ſelbſt Nothwendigkeit, nämlich die Nothwendigkeit des Nichtſeins.

Wenn wir eine Sache für unmöglich erklären, so verneinen wir nicht ihre Nothwendigkeit, sondern wir behaupten die Nothwendigkeit ihres Nichtseins. Die Nothwendigkeit hat eine doppelte Form: eine bejahende und eine verneinende. Die bejahende erklärt: es ist nothwendig, daß die Sache ist; die verneinende erklärt: es ist nothwendig, daß die Sache nicht ist, d. h. sie ist unmöglich.

3. Wird nun die Nothwendigkeit als solche verneint, so trifft die Verneinung sowohl die bejahende als die verneinende Form, sowohl die positive als die negative Nothwendigkeit, sowohl die Nothwendigkeit (im engeren Sinne) als die Unmöglichkeit. Die Verneinung der positiven Nothwendigkeit erklärt: es ist *nicht* nothwendig, daß die Sache ist, d. h. die Sache ist nicht nothwendig, sondern zufällig. Die Verneinung der negativen Nothwendigkeit (Unmöglichkeit) erklärt: es ist *nicht* nothwendig, daß die Sache *nicht* ist, d. h. es ist möglich, daß sie ist; es ist darum nicht nothwendig, daß sie ist; es ist also auch möglich, daß sie nicht ist: mit einem Worte, die Sache ist möglich. So sind Möglichkeit und Zufälligkeit die beiden Formen der Nichtnothwendigkeit, und zwar ist die Zufälligkeit das contradictorische Gegentheil der positiven Nothwendigkeit, und die Möglichkeit das contradictorische Gegentheil der negativen Nothwendigkeit. Hieraus erhellt zugleich von neuem der Unterschied zwischen Möglichkeit und Zufälligkeit. Was nothwendig ist, das ist nicht zufällig, aber es ist, weil es nothwendig ist, darum selbstverständlicherweise auch möglich. Alles Zufällige ist möglich, aber nicht alles Mögliche ist zufällig. So recht hat Spinoza, wenn er sagt: das Mögliche ist mächtiger als das Zufällige.

4. Jetzt erst sind diese schwierigen Begriffe deutlich und klar zurechtgelegt. Wir unterscheiden Nothwendigkeit und Un-

möglichkeit und faſſen beide als Kehrſeiten deſſelben Begriffs der Nothwendigkeit; wir unterſcheiden von der Nothwendigkeit die Nichtnothwendigkeit als Möglichkeit und Zufall; wir unterſcheiden die Möglichkeit vom Zufall und bringen beide unter den allgemeinen Begriff der Möglichkeit.

Beweiſen läßt ſich nur die Nothwendigkeit; denn alles Beweiſen heißt darthun, daß die Sache nicht anders ſein kann. Wenn es ſich aber um die Nothwendigkeit handelt, ſo handelt es ſich entweder um das nothwendige Sein oder um das nothwendige Nichtſein (unmögliche Sein). Iſt eines von beiden bejaht, ſo iſt nothwendig das andere verneint und umgekehrt; iſt eines von beiden widerlegt, ſo iſt das andere eben dadurch bewieſen: daher beweiſt ſich die Nothwendigkeit der Sache durch die Unmöglichkeit ihres Gegentheils und umgekehrt. (Der ſog. apagogiſche Beweis.)

5. Vergleichen wir jetzt die Begriffe des Möglichen, Unmöglichen, Thatſächlichen und Zufälligen mit dem des Nothwendigen, ſo leuchtet ein, daß der letztere ein reales Gegentheil nicht hat. Das Unmögliche iſt ſelbſt der negative Ausdruck der Nothwendigkeit; es erklärt, daß dem Nothwendigen nichts entgegengeſetzt ſein kann oder was demſelben entgegengeſetzt iſt, nothwendig nicht iſt. Was aber nothwendig iſt, das iſt eben darum auch thatſächlich und eben darum auch möglich. Alſo bleibt dem Nothwendigen gegenüber nur das Zufällige übrig. Nun aber hat das Nothwendige keine Möglichkeit außer ſich, alſo iſt ihm gegenüber auch der Zufall nicht möglich und vollkommen ohnmächtig. Er kann nur die einzelne Thatſache treffen und haftet an dieſer; die geſammte Wirklichkeit, die alle Thatſachen in ihrem Zuſammenhange begreift und erzeugt, iſt ihrer Natur nach dem Zufall entnommen. Da nun die Nothwendigkeit alle Möglichkeit in ſich begreift, ſo fällt auch alle Thatſäch-

lichkeit und mit dieſer das Zufällige in die Machtſphäre des Nothwendigen; was alſo außer dieſem Gebiete liegt iſt allein das Unmögliche, das gleich Nichts iſt. Es giebt daher nichts Wirkliches, das dem Nothwendigen (conträr oder contradictoriſch) entgegengeſetzt wäre. Die Nothwendigkeit muß daher begriffen werden als alle Wirklichkeit. Wie iſt dieſer Begriff zu faſſen?

Zuſatz. Jede einzelne Thatſache iſt enger als das Gebiet der Möglichkeit; daher giebt es Möglichkeiten außer ihr: daher der Zufall. Das Gebiet der geſammten Wirklichkeit kommt gleich dem Gebiete der geſammten Möglichkeit. Es giebt auf keiner Seite einen Ueberſchuß, denn alle Wirklichkeit iſt vermögend, und alle Möglichkeit iſt wirkſam. Daher giebt es der geſammten Wirklichkeit gegenüber keine andere Möglichkeit, alſo auch keinen Zufall. Jedes Andersſein iſt hier unmöglich: daher der Begriff der Nothwendigkeit.

Der Ausdruck der bloßen Möglichkeit, die andere Möglichkeiten nicht ausſchließt, iſt problematiſch. Der Ausdruck der bloßen Thatſächlichkeit, des Factums, dem der Zufall anhaftet, iſt aſſertoriſch. Der Ausdruck der Nothwendigkeit, die jede andere Möglichkeit ausſchließt, iſt apodiktiſch. Der problematiſche Ausdruck erklärt die (größere oder geringere) Ungewißheit der Sache; der aſſertoriſche erklärt die Gewißheit bloß des Factums (die factiſche Gewißheit): der apodiktiſche erklärt die vollkommene Gewißheit mit der Einſicht, daß die Sache nicht anders ſein kann, als ſie iſt. So ſind Möglichkeit, Thatſächlichkeit, Nothwendigkeit zugleich die Formen und Grade einer zunehmenden Gewißheit. Bei der möglichen Sache iſt es ungewiß, ob ſie geſchieht; bei der factiſchen iſt es gewiß, daß ſie geſchehen iſt (unmöglich kann ſie ungeſchehen gemacht werden, möglicherweiſe hätte ſie anders geſchehen können); bei der nothwendigen iſt die Gewißheit vollendet und einleuchtend.

Die Gewißheit iſt eine Art und Weiſe unſerer Erkenntniß. Deß-

halb nimmt Kant die Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit nur als Modalitäten unſerer Erkenntniß und löſt daraus jene Grundſätze, die er „Poſtulate des empiriſchen Denkens“ genannt hat. Dieſe Grundſätze laufen auf folgende Erklärungen hinaus: möglich ſind alle Objecte einer möglichen Erfahrung; thatſächlich die Objecte der wirklichen Erfahrung, und nothwendig die der nothwendigen. Nach dieſer Erklärung erhebt ſich von neuem die nicht gelöſte Frage: was iſt möglich, wirklich, nothwendig?

## §. 138.

## 1. Die Nothwendigkeit als Subſtantialität.

### Subſtanz und Accidenz.

Wir verſtehen unter dem Nothwendigen das wahrhaft Wirkliche d. h. die Alles bewirkende Macht, in deren Gebiet die einzelnen Thatſachen mit ihren zufälligen Beſchaffenheiten fallen. Es giebt alſo nichts, das der nothwendigen Macht widerſtehen oder ſich ihr entziehen könnte. Alles Wirkliche fällt in ihre Machtſphäre. Darum giebt es auch nichts Wirkliches, das nicht in gewiſſer Weiſe nothwendig wäre. Jede Thatſache und jeder Zufall haben ihre Nothwendigkeit. Wenn die wirkſamen Bedingungen durch nichts gehindert werden, ſo erfolgt die Thatſache nothwendig. Wenn äußere Mächte der Thaſache begegnen, wenn ein ſolches Zuſammentreffen ſtattfindet, ſo tritt nothwendig eine Begebenheit ein, die wir in Rückſicht auf jene Thatſachen, die zuſammentreffen, ohne zuſammenzugehören, als zufällig begreifen. Hier iſt das Geſchehen nothwendig, aber dieſe Nothwendigkeit iſt von gewiſſen Bedingungen abhängig, die ſelbſt wieder von gewiſſen Bedingungen abhängen. Dieſe Nothwendigkeit iſt hypothetiſch. Die Thatſache findet ſtatt, wenn eine andere vorausgeht. Was im Gebiete der einzelnen Thatſachen geſchieht, iſt nur bedingungsweiſe nothwendig. Was aber nur unter

gewissen Bedingungen nothwendig ist, das ist im Grunde nur möglich.

1. **Wir würden daher dem Begriffe der Nothwendigkeit widersprechen, wenn wir ihre Macht abhängig machen wollten von irgend welchen Bedingungen. Die nothwendige Sache muß demnach gedacht werden als machtvollkommen oder als unbedingt.** Wenn es außer ihr noch andere Mächte gäbe, die ebenfalls unbedingt wären, so würde sie durch diese nothwendig eingeschränkt und durch diese Einschränkung bedingt werden. Also muß die unbedingte Macht so gedacht werden, daß alles Andere durch sie bedingt ist und von ihr abhängt. Sie ist das unbedingt mächtige und kraft seiner eigenen Machtvollkommenheit wirkliche Wesen, dessen Existenz und Wirksamkeit nicht von anderweitigen und auswärtigen Bedingungen abhängt. Wir begreifen daher die nothwendige, durch ihre eigene Macht getragene und in sich selbst beruhende Sache als Substanz.

2. Die Substanz allein ist unbedingt; alles Andere ist bedingt. Die Substanz allein existirt durch ihre eigene Macht; alles Andere existirt nur durch die Substanz und in ihr. Sie allein ist nothwendig, alles Andere ist zufällig oder accidentell. Was ist alles Andere? Alles, das nicht unbedingt ist, also das Bedingte: die einzelnen Thatsachen, die einzelnen wirklichen Dinge. Mit der Substanz verglichen, sind alle einzelnen Thatsachen accidentell; keine ist nothwendig im strengen Sinne des Worts, keine ist dergestalt nothwendig, daß sie sein müßte, daß ihre Nichtexistenz einen Mangel in der Substanz zur Folge hätte. Nun aber begreift die Substanz alles Wirkliche in sich, denn jede Wirklichkeit, die außer ihrer Macht läge, wäre eine Einschränkung dieser Macht und darum in Widerspruch mit der unbedingten Wirklichkeit der Substanz. Also müssen alle bedingten Thatsachen so begriffen werden, daß sie in der Substanz enthalten sind, daß sie ihr allein

angehören und zufallen: ſie ſind die Accidenzen der Subſtanz.

3. Wie aber kann überhaupt in der Subſtanz etwas Accidentelles ſein? Von Außen kann es nicht kommen, da die Subſtanz alle Macht und Wirklichkeit in ſich begreift. Alſo können die Accidenzen nichts anderes ſein als ein Ausdruck der Macht und Wirkſamkeit der Subſtanz ſelbſt. Nur die Macht der Subſtanz iſt unbedingt. Nur die unbedingte Macht iſt wahrhaft mächtig. Mit ihr verglichen, iſt alles Andere vollkommen ohnmächtig, hinfällig, vergänglich. In der Ohnmacht der Dinge offenbart ſich daher die Macht der Subſtanz. Und in der Vergänglichkeit und Hinfälligkeit der Dinge offenbart ſich deren Ohnmacht. In dem Entſtehen und Vergehen, d. h. in dem fortwährenden Proceſſe des Vergehens, offenbart ſich die Vergänglichkeit und Nichtigkeit der Dinge: hier wird es klar, daß die Dinge nicht in ihrer eigenen Macht ruhen und beſtehen, daß ſie nicht ſubſtantiell, ſondern accidentell ſind. So iſt das accidentelle Sein der Dinge, d. h. deren Ohnmacht und Nichtigkeit, deren Entſtehen und Vergehen, in der That die Machtäußerung der Subſtanz. Daß die Dinge Accidenzen ſind und keine andere Geltung haben: eben darin offenbart ſich die Macht der Subſtanz, eben dieß iſt ihre Wirkſamkeit. Die Nichtigkeit der Dinge und die Macht der Subſtanz ſind darum Begriffe, die nothwendig zuſammengehören. Dieſe nothwendige Zuſammengehörigkeit wird begriffen in dem Verhältniß der Subſtanz und der Accidenzen.

4. Die Subſtanz, unbedingt wie ſie iſt, bleibt unwandelbar dieſelbe. Alles Andere entſteht und vergeht. Dieſes Entſtehen und Vergehen fällt in die Machtſphäre der Subſtanz, fällt mit ihrer Machtäußerung zuſammen, iſt die Weiſe ihrer Wirkſamkeit. Die Dinge, ſofern ſie Accidenzen ſind, drücken

demnach nichts anderes aus, als eine Art und Weiſe der Wirkſamkeit der Subſtanz und müſſen daher begriffen werden als deren Modi oder Modificationen d. h. als die wandelbaren Formen, in denen die Macht der Subſtanz (nicht beſteht, ſondern nur) ihre Wirkſamkeit äußert.

## §. 139.

## Der Widerſpruch im Begriff der Subſtanz.

1. Hier zeigt ſich deutlich, daß der Begriff der Subſtanz, den wir vollkommen entwickelt haben, ein ungelöſtes Problem enthält, das einem Widerſpruch gleichkommt. Wenn die einzelnen Dinge ſind, ſo leuchtet ein, daß ſie der Subſtanz gegenüber nur accidentell, nur deren Accidenzen, nur deren Modificationen ſein können und nichts für ſich ſind. Aber wie kommt es überhaupt, die Subſtanz vorausgeſetzt, zur Exiſtenz der Dinge? Wie kommt die Subſtanz dazu, ſich zu modificiren? Iſt nicht jede Modification bedingt? Iſt nicht das Bedingte accidentell? Iſt das Accidentelle nicht das Gegentheil des Subſtantiellen? Wenn alſo die Subſtanz ſich modificirt, ſo erſcheint ſie in Formen, die das Gegentheil ihrer ſelbſt ſind. Wenn aber ihre Wirkſamkeit nur in Modificationen beſteht, ſo iſt die Wirkſamkeit der Subſtanz nicht die Bejahung, ſondern die Verneinung ihrer Macht. Ihre Macht offenbart ſich in der Ohnmacht der Dinge, ſie offenbart ſich nur in dieſer Ohnmacht. Wenn aber die unbedingte Macht uur in bedingten und ohnmächtigen Erſcheinungen zur Wirklichkeit kommt: wo bleibt das Unbedingte? Wo bleibt die Macht? Wo bleibt die Subſtanz?

2. Unmöglich alſo können die Dinge durch die Subſtanz ſein. Die Subſtanz iſt nicht die erzeugende, ſondern bloß die vernichtende Macht der Dinge. Die Subſtanz macht die Dinge

nicht, ſondern macht ſie zu Accidenzen. Iſt aber die Subſtanz nur die vernichtende Macht der Dinge, ſo ſetzt ſie deren Exiſtenz voraus, ſo iſt ſie ſelbſt nicht vorausſetzungslos, nicht unbedingt. Wo alſo bleibt die Subſtanz?

3. Die Subſtanz iſt der wirkſame, aber nur negative Grund der Dinge. Sie iſt der wirkſame Grund des Nichtſeins oder der Nichtigkeit der Dinge. Wenn aber die Subſtanz nur dieſe Wirkſamkeit iſt, ſo liegt ihr Widerſpruch am Tage. Ihre Wirkſamkeit iſt erfüllt, wenn die Dinge aufhören zu ſein. Wenn ſie vernichtet ſind, ſo iſt kein Grund mehr, ſie zu vernichten; ſo iſt mit der Erfüllung der Wirkſamkeit auch dieſe ſelbſt, ſo iſt mit der Wirkſamkeit auch die Macht der Subſtanz aufgehoben und verzehrt. Wo alſo bleibt die Subſtanz? Jeder negative Grund lebt von ſeinem Gegentheil. Jede vernichtende Macht verzehrt ſich ſelbſt.

4. Die Accidenzen können nur begriffen werden als enthalten in der Subſtanz. Die Subſtanz kann nur begriffen werden als die in den Accidenzen wirkſame Macht. Sie iſt das abſolut mächtige Weſen; die Accidenzen ſind die abſolut ohnmächtigen. Wie kann der Ohnmacht die Macht inwohnen? Subſtanz und Accidenzen paſſen nicht zu einander, und das Verhältniſt, wie wir es auch erwägen, kommt überall in Widerſpruch mit ſich ſelbſt.

Zuſatz. Unter den philoſophiſchen Syſtemen iſt es bekanntlich die Lehre Spinoza's geweſen, die den Begriff der Subſtanz, als der unbedingten, alles bewirkenden Macht, zum Princip der Weltordnung erhoben und alle Dinge begriffen hat als Accidenzen oder Modi der einen Subſtanz. Die Widerſprüche dieſes Begriffs ſind auch die Widerſprüche dieſes Syſtems*).

*) Vgl. meine Geſchichte der neueren Philoſophie. Band. I. Zweiter Theil. II. Aufl. Cap. XXIV. Nr. III. S. 569—584.

## §. 140.

## 2. Die Nothwendigkeit als Causalität.

### Ursache und Wirkung.

Die Substanz oder die nothwendige Sache soll begriffen werden als unbedingte Macht. So lange sie nur die vernichtende Macht der Dinge ist, oder so lange die Dinge nur die Accidenzen der Substanz sind, ist deren Wirksamkeit selbst bedingt durch das Dasein der Dinge, die nicht durch die Substanz gesetzt, sondern mit ihr gegeben sind. Unbedingt ist die Substanz erst dann, wenn sie begriffen wird als die erzeugende Macht der Dinge. Unbedingt ist die nothwendige Sache erst dann, wenn sie begriffen wird als die ursprüngliche Sache oder als Ursache.

1. Die Ursache ist das wahrhaft wirkliche, weil wirkende Wesen, durch dessen Thätigkeit die Dinge erzeugt werden. Was der Ursache entspricht, ist nicht das Accidenz, sondern die Wirkung. Die Wirkung entsteht nicht bloß aus der Ursache, sondern durch dieselbe. Es ist zwischen Ursache und Wirkung keine andere Vermittlung als die hervorbringende Thätigkeit der Ursache selbst. Diese Thätigkeit macht den Uebergang von der Ursache zur Wirkung. Aber diese Thätigkeit ist eben die Ursache selbst. Daher ist es die Ursache, die in die Wirkung übergeht. Daher ist die Macht der Ursache in der Wirkung gegenwärtig. Daher ist die Wirkung selbst wieder wirksam; sie ist selbst wieder Ursache, die Wirkungen hat.

2. Wir müssen den Begriff der Ursache genau unterscheiden von anderen Begriffen, mit denen er häufig gleichbedeutend genommen wird, wie Kraft, Grund, Anlage, Bedingung u. s. f. Die Ursache unterscheidet sich von der Kraft durch die Ursächlichkeit

(Urſprünglichkeit). Die Urſache unterſcheidet ſich vom Grunde (Anlage und Bedingung) durch die erzeugende Thätigkeit. Weder die Anlage noch die Bedingung ſind erzeugender oder hervorbringender Natur. Ein Beiſpiel ſoll den Unterſchied klar machen. Nehmen wir z. B. ein Gedicht, wie den götheſchen Fauſt. Wäre die Anlage oder die Dispoſition zu dieſem Gedicht nicht in dem Genius des Dichters enthalten geweſen, nimmermehr wäre dieſe Dichtung entſtanden. Aber dieſe Anlage hat das Gedicht nicht erzeugt. Wären nicht zugleich ſo viele Eindrücke und Einflüſſe von Außen förderlich und in der Seele des Dichters mächtig geweſen, nimmermehr wäre das Gedicht entſtanden. Aber dieſe Bedingungen haben das Gedicht nicht erzeugt. Weder jene Anlage noch dieſe Bedingungen ſind die Urſache der Dichtung. Ihre Urſache iſt einzig und allein die dichteriſche Thätigkeit, die eben dieſes Gedicht geſchaffen hat. Das Gedicht iſt ein Werk des Dichters. Die Urſache dieſes Gedichts iſt der den Fauſt dichtende Göthe.

3. Die Wirkung verhält ſich zur Urſache ganz anders als das Accidenz zur Subſtanz. So mächtig die Subſtanz, ſo ohnmächtig das Accidenz. Dagegen ſo mächtig die Urſache, ſo mächtig die Wirkung. Weil die Urſache in die Wirkung übergeht, darum iſt die Wirkung mächtig; weil ſie mächtig iſt, darum iſt ſie nicht wirkungslos, darum iſt ſie ſelbſt wieder wirkſam d. h. Urſache. So iſt die erzeugende Thätigkeit der Urſache eine fortwirkende Macht, deren Wirklichkeit dem Cauſalzuſammenhange der Dinge gleichkommt.

4. Wenn dieſer Cauſalzuſammenhang in einer beſtimmten Wirkung aufhörte, ſo würde dieſe Finalwirkung nicht wieder wirkſam, nicht wieder Urſache ſein, ſo würde in ihr die erzeugende Thätigkeit, alſo die Urſache ſelbſt aufgehoben ſein, ſo würde ſowohl die Wirkung als die Urſache ihrem Begriff widerſprechen.

Es giebt daher in der Cauſalität keinen endlichen Abſchluß, kein Punctum finale. Wenn aber der Cauſalzuſammenhang ins Endloſe fortgeht, ſo haben wir den endloſen Progreß, der überhaupt dem Begriff und insbeſondere dem der Cauſalität widerſtreitet, weil ſich in ihm die wirkende Thätigkeit, alſo die Urſache nie vollendet. Die Cauſalität vollendet ſich, ohne daß ſie aufhört, wenn ſie ſich in den Wirkungen auf die Urſache zurückbezieht; wenn der Cauſalzuſammenhang, um die Sache bildlich auszudrücken, nicht eine begrenzte gerade Linie beſchreibt, die in einem beſtimmten Punkt endet, auch nicht in endloſer gerader Linie fortläuft, ſondern in einem beſtändigen Kreislaufe circulirt.

## §. 141.

## 3. Die Nothwendigkeit als Wechſelwirkung.

### Die Gemeinſchaft.

Die Cauſalität iſt weder endlich noch endlos. Im erſten Fall hört die Urſache auf, im zweiten kommt die Wirkung nicht zu Stande; in keinem von beiden iſt die Cauſalität wahrhaft cauſal. Sie will als vollendet gedacht werden. Sie iſt nur dann wirklich vollendet, wenn ſich die Wirkung auf die Urſache zurückbezieht und als wirkſame Macht in dieſelbe eingeht. Dann iſt die Wirkung ſelbſt wirkſam in Rückſicht auf die Urſache. Die Wirkung wird cauſal in Betreff der Urſache, und die Urſache wird Effect in Betreff der Wirkung. Jede Seite iſt ſowohl Urſache als Wirkung; jede iſt beides zugleich in Rückſicht auf die andere: die Cauſalität iſt nicht mehr einſeitig, ſondern doppel- und wechſelſeitig. Dieſe wechſel- oder gegenſeitige Cauſalität bezeichnen wir als *Wechſelwirkung*. Die wirkſamen Mächte ſetzen ſich gegenſeitig voraus, ſie ſind alſo zuſammen und bilden eine nothwendige Gemeinſchaft.

1. Der Begriff der Urſache fordert den der Wechſelwirkung, der Begriff der Cauſalität fordert den der Gemeinſchaft. Die Wirkung entſteht durch die Urſache, durch deren hervorbringende Thätigkeit. Aber wie das Werden nur als Gewordenes (§. 81), ſo kann auch das Hervorbringen nur als Hervorgebrachtes, die Urſache nur als Wirkung begriffen werden. Urſache iſt, was Wirkungen erzeugt. Alſo iſt es die Wirkung, welche die Urſache erſt zur Urſache macht. Ohne Wirkung giebt es keine Urſache. Vor der Wirkung iſt die Urſache noch nicht wirklich Urſache. Sie wird es in der That erſt mit und durch die Wirkung. So müſſen wir die Wirkung in Rückſicht auf die Urſache begreifen als deren Wirkung und Urſache, und ebenſo müſſen wir die Urſache in Rückſicht auf die Wirkung begreifen als deren Urſache und Wirkung. Der Künſtler iſt die Urſache ſeiner Werke, und wieder ſind es die Werke, die den Künſtler zum Künſtler machen, nicht bloß für die Welt, die den Künſtler nur aus ſeinen Werken erkennt, ſondern für ihn ſelbſt, deſſen erzeugende Thätigkeit durch jede ihrer Wirkungen belebt und vorwärtsgedrängt wird, denn jede dieſer Wirkungen wird ein mitwirkender Factor in der ſchaffenden Thätigkeit des Künſtlers.

2. Man muß die Wechſelwirkung nicht ſo verſtehen, als ob die Bedingungen, durch welche die Wirkung entſteht, erſt durch die Wirkung entſtehen. Das iſt eine handgreifliche Ungereimtheit. Sondern darin liegt die Nothwendigkeit der Wechſelwirkung, daß die erzeugende Thätigkeit erſt aus der Wirkung als Urſache hervorgeht, alſo die Wirkung ſelbſt als Macht in die Urſache eingeht und zurückwirkt. Schopenhauer, der die Subſtanz gleichſetzt der Materie und die Cauſalität gleichſetzt der materiellen Veränderung, behält für die Wechſelwirkung nichts übrig und erklärt ſie darum für einen völlig ungereimten Begriff. In der That ſei die Wechſelwirkung unmöglich. Man nenne Wechſel-

wirkung, was in der That fortſchreitende Cauſalität ſei, nämlich eine ſolche Cauſalität, in der die Wirkung eine ihrer Urſache gleichartige Wirkung erzeuge. A erzeugt B, B erzeugt ein anderes A, das wieder Urſache eines anderen B wird u. ſ. f. So iſt der Regen die Urſache der Dünſte, die wieder Regen erzeugen; aber der Regen, den die Dünſte bewirken, iſt natürlich ein anderer, als der die Dünſte bewirkt hat. Dieſes Beiſpiel wird niemand für eines der Wechſelwirkung gelten laſſen; es iſt darum ſehr leicht, in dieſem Beiſpiel die Wechſelwirkung zu widerlegen.

Um aber dem Beiſpiel das Beiſpiel entgegenzuſetzen, ſo giebt es andere, in denen die wechſelſeitige Cauſalität ebenſo einleuchtend iſt, als in dem angeführten die einſeitige. Wenn zwei Körper ſich gegenſeitig anziehen oder drücken oder ſtoßen u. ſ. f., ſo iſt jeder ſowohl anziehend als angezogen, ſowohl drückend als gedrückt u. ſ. f. Die Anziehung iſt auf jeder der beiden Seiten Gegenzug, der Druck Gegendruck, der Stoß Gegenſtoß. Wenn ſich Perſonen in einem Vertrage zu gegenſeitigen Leiſtungen verpflichten, ſo iſt die Rechtscauſalität nicht einſeitig, ſondern doppelſeitig; die Leiſtung iſt nicht bloß auf der einen, die Gegenleiſtung nicht bloß auf der andern Seite, ſondern die Leiſtung jeder Seite iſt Gegenleiſtung, denn jeder erfüllt ſeine Leiſtung unter der Bedingung, daß der Andere die ſeinige auch erfüllt. Wenn Menſchen einander in Liebe und Freundſchaft angehören, da wird Liebe durch Liebe bewirkt; aber die Liebe iſt auf der einen Seite nicht bloß Urſache, auf der andern nicht bloß Wirkung, ſondern ſie iſt auf jeder Seite Gegenliebe. Wenn dies nicht der Fall iſt, wenn in der Liebe eine einſeitige Cauſalität ſtattfindet und die Empfindung des Einen auf die des Andern wartet, ſo iſt das Verhältniß beider äußerſt mangelhaft und von einer wirklichen Gemeinſchaft nicht die Rede.

3. Wir verſtehen alſo unter der Wechſelwirkung diejenige

Cauſalität oder Urſache, die ſich in ihrer Wirkung auf ſich ſelbſt zurückbezieht, die in der Wirkung die Urſache d. h. ſich ſelbſt verwirklicht. Die wirkende Thätigkeit oder Cauſalität muß demnach gedacht werden als Proceß der Selbſtverwirklichung. Mit dieſem neuen Problem, welches der Begriff der Wechſelwirkung enthält, erheben wir uns über alle vorhergehenden Begriffe und machen daher an dieſem Punkt einen natürlichen Abſchnitt unſerer Entwicklung.

Der Begriff der nothwendigen Beziehung machte den Unterſchied zwiſchen den Kategorien des Seins und denen des Weſens. Der Begriff des Selbſtes (der wirkenden Thätigkeit, die auf ſich zurückgeht) macht den Unterſchied zwiſchen den neuen Kategorien, die noch vor uns liegen, und allen früheren. Vergleichen wir die entwickelten Begriffe mit dem Begriff der Entwicklung, der das Thema und den Inhalt unſeres ganzen Syſtems bildet (§. 75), ſo ſehen wir deutlich, wie wir uns dieſem Ziele immer mehr genähert haben, wie der Begriff der Entwicklung im Fortgang unſerer Unterſuchung immer deutlicher und vollſtändiger hervortritt, und daß der Begriff der Selbſtverwirklichung dem der Entwicklung näher kommt als alle früheren.

Zuſatz 1. Die Kategorien der Wirklichkeit waren Möglichkeit, Thatſächlichkeit, Nothwendigkeit; Subſtantialität, Cauſalität, Wechſelwirkung. Ariſtoteles und die formale Logik hatten die Begriffe der Möglichkeit, Thatſächlichkeit, Nothwendigkeit in den Urtheilen der Modalität hervorgehoben. Kant hat in ſeiner Tafel der Kategorien die drei erſten Begriffe als Kategorien der Modalität, die drei folgenden als Kategorien der Relation bezeichnet, entſprechend den Formen des kategoriſchen, hypothetiſchen, disjunctiven Urtheils. Ihm gelten die Kategorien zugleich für Erkenntnißbegriffe, für Principien alles Erkennbaren. In Rückſicht auf die Urtheilsformen haben ſie logiſche Geltung, in Rückſicht auf

alle Gegenſtände möglicher Erfahrung (die Erſcheinungen) haben ſie metaphyſiſche. Aus den Kategorien der Modalität löſt Kant die Poſtulate des empiriſchen Denkens, aus denen der Relation die Analogien der Erfahrung: die Grundſätze der Subſtanz, der Cauſalität (der Erzeugung), der Wechſelwirkung (der Inhärenz, Conſequenz, Compoſition).

Zuſatz 2. Daß die Subſtanz den Begriff der Cauſalität und dieſe zu ihrer Vollendung den Begriff der Wechſelwirkung fordert, zeigt auf das Deutlichſte das Syſtem Spinoza's. Spinoza begreift alle Dinge als Accidenzen oder Modi einer Subſtanz; er begreift die eine Subſtanz (Gott) als die wirkende, innere Urſache aller Dinge; er begreift zuletzt die Liebe des Menſchen zu Gott (dieſe Wirkung Gottes) als die Liebe Gottes zu ſich ſelbſt, und ſo wird dieſe Lehre nothwendig fortgetrieben zu dem Begriffe einer urſächlichen Thätigkeit, die auf ſich ſelbſt zurückgeht.

# Dritter Abſchnitt.

# Der Begriff und der Zweck.

## Siebentes Capitel.

## Das Subject.

### §. 142.

### Die Erklärung des neuen Problems.

1. Die Selbſtverwirklichung als Subject.

1. Der Begriff der Selbſtverwirklichung oder des ſelbſtthätigen Weſens hat ſich uns mit Nothwendigkeit ergeben. Schon in dem Begriff der Subſtanz war dieſer Begriff angelegt, noch deutlicher in dem der Urſache, unverkennbar als nächſtes Problem in dem der Wechſelwirkung. Die Subſtanz ſollte begriffen werden als das unbedingte Weſen; alles Bedingte iſt durch ſie und in ihr. Aber das Bedingte kann in der Subſtanz und durch dieſelbe nur dann ſein, wenn die Subſtanz ſich ſelbſt bedingt, wenn ſie als ſelbſtthätig gedacht wird, alſo als Selbſt, als der Begriff, um den es ſich jetzt handelt. Giebt es nichts Bedingtes, ſo giebt es auch kein Unbedingtes, denn unbedingt iſt nur dasjenige, von dem alles Andere abhängt. Iſt das Bedingte außer dem Unbedingten, ſo iſt das letztere ſelbſt bedingt. Alſo muß das Unbedingte ſo gedacht werden, daß es das Bedingte in ſich ſchließt. Iſt das Bedingte im Unbedingten durch ein An-

deres gegeben, ſo wäre in dieſem Falle das Unbedingte ebenfalls bedingt. Alſo kann das Bedingte im Unbedingten nur durch dieſes ſelbſt gegeben ſein, es iſt nur dadurch möglich, daß ſich das Unbedingte ſelbſt bedingt. So kommen wir nothwendig zu dem Begriff des ſelbſtthätigen Weſens, der auf ſich ſelbſt bezüglichen und zurückwirkenden Thätigkeit. Die Urſache will begriffen ſein als urſprüngliches Weſen; ſie iſt aber nur dann wahrhaft urſprünglich, wenn ſie nicht Wirkung eines anderen Weſens, ſondern Urſache ihrer ſelbſt iſt, causa sui, wie auch Spinoza die Subſtanz von vornherein durch dieſen Begriff erklärt hat. Was aber Urſache ſeiner ſelbſt iſt, das iſt ein ſelbſtthätiges, ſich verwirklichendes Weſen, alſo ein Selbſt. Dieſer Begriff ſoll jetzt ausdrücklich gedacht und entwickelt werden.

2. Wir wollen das ſelbſtthätige Weſen im Unterſchiede von der Subſtanz und Urſache als Subject, im Unterſchiede von der Nothwendigkeit als Freiheit, im Unterſchiede von Weſen und Sein, den beiden Problemen der vorhergehenden Abſchnitte, als Begriff bezeichnen. Der Uebergang zu dem neuen Problem darf daher auch gelten als der Uebergang von dem Begriff der Subſtanz zu dem des Subjects, von dem Begriff der Nothwendigkeit zu dem der Freiheit. Bei dieſem Uebergange durchbricht das Denken die Schranke, die namentlich Jacobi ihm ſetzen wollte, der das Denken nur für ein fortgeſetztes Bedingen und Ableiten, darum die Nothwendigkeit und Cauſalität für die höchſte, unüberſteigliche Aufgabe des Denkens, darum die Lehre Spinoza's für die höchſte Leiſtung der Philoſophie anſah.

3. Der Uebergang von dem Begriffe der Subſtanz zu dem des Subjects liegt in der Geſchichte der Metaphyſik ſelbſt deutlich am Tage. Verſtehen wir unter Subject zunächſt nichts anderes als die ſelbſtthätige, ſelbſtbeſtimmte Subſtanz oder Individualität, ſo hat dieſen Fortſchritt Spinoza ſelbſt vorbereitet und

in den letzten Begriffen ſeiner Lehre angelegt, Leibnitz hat ihn wirklich vollzogen. Der Uebergang, von dem wir reden, iſt der Fortſchritt von Spinoza zu Leibnitz.

## §. 143.

### 2. Die Selbſtverwirklichung als Freiheit.

Nun iſt es nur ein anderer Ausdruck für dieſelbe Sache, wenn wir dieſen Fortſchritt zugleich als den Uebergang von dem Begriffe der Nothwendigkeit zu dem der *Freiheit* bezeichnen. Man ſpricht von einer Freiheit im Gegenſatze zur Nothwendigkeit, von einer Freiheit, die alle Nothwendigkeit ausſchließt und in der vollkommenen Indetermination des Handelns, in der Willkür beſteht: das iſt die Freiheit zu wollen. Von dieſer Freiheit iſt hier nicht die Rede. Die Moral hat ſich in ihrer Grundlegung mit dieſer Frage, die eine der ſchwierigſten iſt, zu beſchäftigen: ob es eine ſolche Freiheit giebt oder nicht? Wir haben es hier nicht mit der Freiheit zu wollen, ſondern mit der Freiheit des Wirkens zu thun, mit der freien Thätigkeit, die ſich nicht darin von der Nothwendigkeit unterſcheidet, daß ſie nicht nothwendig iſt (ſie würde dann zufällig ſein), ſondern darin, daß ſie den Charakter der *Selbſtthätigkeit* hat. Was ſich ſelbſt bethätigt und in aller ſeiner Wirkſamkeit nichts anderes thut, als ſein eigenes Weſen d. h. ſich ſelbſt verwirklicht, nennen wir frei. Dieſe freie Thätigkeit iſt keineswegs die Abweſenheit der Determination, ſondern Selbſtdetermination. Dieſe Thätigkeit iſt durchgängig begründet und darum nothwendig; aber ihr Grund iſt ein Selbſt, ein Subject, das ſich beſtimmt, das in aller Thätigkeit nur ſein eigenes Weſen ausdrückt und nie etwas anderes wird, als es ſeinem inneren Vermögen nach iſt. Die Nothwendigkeit, die mit der Selbſtthätigkeit oder Selbſt-

verwirklichung zuſammenfällt, nennen wir Freiheit. Das iſt die Freiheit, ohne welche die Entwicklung nicht begriffen werden kann (§. 70. Nr. 3).

Zuſatz. Auch Spinoza, der die Willensfreiheit verneint, begreift die urſprüngliche Cauſalität (causa sui) als Freiheit. Wahrhaft thätig ſein und frei ſein: dieſe beiden Begriffe fallen bei Spinoza zuſammen. Alle Wirkſamkeit iſt frei, die das Leiden ausſchließt, die nicht von Außen beſtimmt wird, die lediglich aus eigenem Vermögen handelt. Auch Leibnitz, der die Freiheit im Sinne der Willkür verneint, begreift die Selbſtdetermination, die mit der Selbſtverwirklichung (Entwicklung) zuſammenfällt, als Freiheit. Auch Kant, der die moraliſche Freiheit bejaht, unterſcheidet davon die transſcendentale und redet von einer Cauſalität durch Freiheit, von einer freien oder urſprünglichen Cauſalität, die ihre Wirkſamkeit aus ſich beginnt, alſo den Charakter initiativer Thätigkeit hat.

## §. 144.

### 3. Die Selbſtverwirklichung als Begriff.

Es iſt demnach nicht ſchwer einzuſehen, warum die Selbſtverwirklichung als Subjectivität und Freiheit bezeichnet wird. Warum wir ſie aber im Unterſchiede von Weſen und Sein mit dem Worte Begriff bezeichnen, liegt weniger klar am Tage. Sind Weſen und Sein nicht auch Begriffe? Aber in keiner den Begriffen des Seins und Weſens angehörigen Kategorie iſt Selbſtverwirklichung oder Subject gedacht worden. Wenn wir alſo das Subject gleichſetzen dem Begriff und darum von dem Begriffe des Begriffs reden, ſo muß hier dieſes Wort in einer engeren Bedeutung gelten. Nun gelten die Begriffe in der engeren Bedeutung für unſere ſubjectiven Vorſtellungen der Dinge, die von den Dingen ausdrücklich unterſchieden werden, wie das

Subject vom Object. Dieſe Begriffe ſind in einem Subjecte, aber ſie ſind nicht ſelbſt Subjecte, und es muß daher auffallen, daß wir gerade mit dieſem Worte das Subject oder das ſelbſtthätige Weſen, die freie Wirkſamkeit bezeichnen.

1. Gehen wir von dieſer ſubjectiven Bedeutung des Worts aus, die unſerem Verſtändniß zunächſt liegt. Wir reden von dem Begriff einer Sache und verſtehen darunter keineswegs jede beliebige Vorſtellung, die wir uns davon machen, ſondern eine beſtimmte, vollkommen deutliche und geordnete Vorſtellung, die genau ausdrückt, was die Sache iſt, nicht mehr und nicht weniger. Man kann, ſagt einmal Ariſtoteles in ſeiner Ethik, auf tauſend Arten ſchlecht, aber nur auf eine Art gut ſein. Daſſelbe gilt von den Begriffen der Dinge. Wir können eine Sache auf tauſend Arten falſch vorſtellen, aber nur auf eine richtig. Der Begriff, der die Sache wahrhaft ausdrückt, iſt nur einer. Alle anderen Vorſtellungen ſind falſch, alſo der Sache gegenüber unmöglich. Mithin iſt der wahre Begriff der Sache nothwendig. Jede willkürliche Vorſtellung iſt davon ausgeſchloſſen. Was aber macht den Begriff nothwendig? Was nöthigt uns, die Sache ſo und nicht anders zu denken? Es iſt die Natur der Sache, die unſeren Begriff vollkommen beſtimmt. Wie aber kann die Natur der Sache unſeren Begriff beſtimmen, wenn wir ſie nicht vorſtellen? Nun iſt die wahre Vorſtellung der Sache einzig und allein deren Begriff. Es iſt darum der Begriff der Sache, der uns nöthigt, ſie ſo und nicht anders zu denken. Unſer ſubjectives Begreifen thut nichts Anderes, als daß es den wirklichen Begriff der Sache verdeutlicht d. h. in ſeine Elemente auflöſt und daraus zuſammenſetzt. Was alſo die Sache ſelbſt ausmacht, iſt nichts anderes als ihr Begriff. Was in unſerem Begreifen geſchieht, iſt nichts Anderes als die Verdeutlichung dieſes Begriffs. Die Sache iſt daher vollkom-

men gleich dem Begriff. Dieser Begriff ist es, der sowohl die Sache in ihrer Objectivität, als unseren subjectiven Begriff derselben vollkommen und durchgängig bestimmt.

2. Ich nehme um der Deutlichkeit willen ein Beispiel. Es handle sich um die Vorstellung oder den Begriff eines Quadrats. Es giebt davon nur eine Vorstellung, die richtig ist; alle anderen sind falsch. Zu dieser wahren Vorstellung gehören eine Menge Bestimmungen. Sowohl die Menge als die Ordnung und der Zusammenhang dieser Bestimmungen ist genau durch die Natur der Sache gegeben. Eine Bestimmung mehr, und der Begriff ist falsch; eine Bestimmung weniger, und der Begriff ist falsch; eine der nothwendigen Bestimmungen am falschen Orte, und der Begriff ist verwirrt. Was müssen wir vorstellen, um ein Quadrat zu denken? Offenbar eine Raumgröße, und zwar eine Fläche, eine ebene Fläche, die begrenzt und zwar von vier Seiten begrenzt ist, die sich in ihrer Lage so zu einander verhalten, daß die gegenüberliegenden parallel sind: also ein Parallelogramm, und zwar ein solches, in dem die anstoßenden Seiten so gegen einander geneigt sind, daß sie rechte Winkel bilden: also ein rechtwinkliges Parallelogramm, und zwar ein solches, dessen Seiten gleich sind. Ein solches gleichseitiges rechtwinkliges Parallelogramm ist ein Quadrat. Ein Quadrat ist nicht anderes als dieser Begriff. Nenne ich das Quadrat in diesem Fall die Sache, das gleichseitige rechtwinklige Parallelogramm den Begriff dieser Sache: was ist noch für ein Unterschied zwischen Sache und Begriff? Offenbar keiner. Der Begriff ist die Sache, und die Sache ist der Begriff.

3. In dem Begriff des Begriffs wird klar, was in dem Begriffe des Dinges unklar war. Wie verhalten sich die vielen Eigenschaften zu dem einen Dinge? (§. 125. §. 126.) Das Quadrat ist ein Ding mit vielen Eigenschaften; es ist Raum-

größe, Fläche, Ebene, begrenzte Ebene, Viereck, Parallelogramm, rechtwinklig, gleichſeitig. Der Zuſammenhang dieſer Eigenſchaften und ihre Vereinigung in einem und demſelben Dinge iſt hier vollkommen klar. Der Raum enthält in ſich die Möglichkeit der Fläche, dieſe die Möglichkeit der Ebene, dieſe die Möglichkeit der Begrenzung; ihre einfachſte Begrenzung iſt das Dreieck, die nächſte Zuſammenſetzung das Viereck; dieſes hat gegenüberliegende Seiten, dieſe können parallel ſein, alſo enthält das Viereck die Möglichkeit des Parallelogramms, dieſes kann rechtwinklig oder ſchiefwinklig ſein, beide können gleichſeitig oder ungleichſeitig ſein: das rechtwinklige, welches gleichſeitig iſt, nennen wir Quadrat. Werden wir noch fragen, wie kommt das Quadrat zu ſeinen vielen Beſchaffenheiten, da es klar iſt, wie es dieſelben in ſich vereinigt; wie jede derſelben entſteht durch die Determination einer Möglichkeit und die Ausſchließung aller anderen? Wie viele Möglichkeiten liegen zwiſchen Raum und Quadrat? Die Raumgröße kann Linie, Fläche, Körper ſein; ſie iſt in dieſem Fall Fläche, alſo weder Linie noch Körper; die Fläche kann eben und nicht eben ſein, ſie iſt in dieſem Fall Ebene; die Ebene kann begrenzt und unbegrenzt ſein, ſie iſt in dieſem Fall begrenzt und zwar von vier Seiten; das Viereck kann Parallelogramm und Nichtparallelogramm (Trapez und Trapezoid) ſein, es iſt in dieſem Fall Parallelogramm; dieſes kann rechtwinklig und ſchiefwinklig (Rhombus und Rhomboid) ſein, es iſt in dieſem Fall rechtwinklig; das rechtwinklige Parallelogramm kann gleichſeitig und ungleichſeitig (Oblongum) ſein, es iſt in dieſem Fall gleichſeitig d. h. Quadrat: damit ſind alle Möglichkeiten erſchöpft und der Begriff iſt vollendet, indem er vollkommen beſtimmt iſt. Was in dem Quadrat ſachlich ausgedrückt wird, iſt dieſer Begriff, nichts Anderes. Was in dem Quadrate gedacht wird, iſt dieſer Begriff, nichts Anderes.

4. Was ſich daher in der Sache und in unſerem Denken der Sache verwirklicht, iſt nichts anderes als der Begriff. Er allein vereinigt viele Beſtimmungen in ſich. Und die wirkliche Vereinigung vieler Beſtimmungen kann nur als Begriff d. h. nur ſo gedacht werden, daß in jeder folgenden Beſtimmung die vorhergehende determinirt wird, ſo daß es eine Grundbeſtimmung iſt, die ſich fortſchreitend ſpecificirt.

Wir müſſen die gegebene Erklärung erweitern. Nicht bloß viele Beſtimmungen vereinigt jeder Begriff in ſich, ſondern alle Beſtimmungen überhaupt ſind in gewiſſer Weiſe mit jedem Begriffe verknüpft. Jeder Begriff nämlich hat ſeinen genau beſtimmten Ort in der Begriffswelt, in dem globus intellectualis; er verhält ſich zu allen übrigen Begriffen, die einen in ſich begreifend, in anderen ſelbſt begriffen, wieder andere von ſich ausſchließend. Die Begriffe verhalten ſich zu einander, wie die Beſtimmungen eines und deſſelben Begriffs; ſie bilden eine Ordnung fortſchreitender Specification, vom Allgemeinſten ſtufenmäßig herabſteigend durch alle möglichen Determinationen bis zum Specielſten, von dieſem ſtufenmäßig emporſteigend zum Allgemeinſten. In dieſer Stufenreihe der Begriffe iſt jeder Begriff ein beſtimmtes Glied, er iſt den einen untergeordnet, den anderen übergeordnet, den dritten nebengeordnet. Er verhält ſich zu allen übergeordneten als Subject, zu allen untergeordneten als Prädicat, zu allen nebengeordneten als negatives Subject und Prädicat. Denn die nebengeordneten Begriffe ſchließen ſich gegenſeitig aus. (§. 21. Nr. 3—5.)

5. So löſt der Begriff das Problem, welches durch die Kategorien des Seins nicht gelöſt werden konnte und durch die des Weſens nicht gelöſt worden iſt: er iſt wirklich die Einheit aller Beſtimmungen. Das Sein war Einheit, aber nicht Totalität. Das Weſen war Totalität, aber nicht Einheit. Das

Sein war darum nicht Totalität, weil es als ein beſtimmtes Sein (Qualität, Quantität, Maß) begriffen werden mußte und als ein Beſtimmtes immer Anderes außer ſich hat. (§. 110. Nr. 3.) Das Weſen war darum nicht wirkliche Einheit, weil die nothwendige Beziehung oder das Verhältniß ſeine Grundform bildet. Die Einheit, welche der Begriff ausmacht, kann nicht gedacht werden durch die Beziehung des Einen auf das Andere, auch nicht durch den Uebergang des Einen ins Andere, ſondern nur durch die ſtufenmäßig fortſchreitende Specification des Allgemeinen, durch die ſtufenmäßig fortſchreitende Verallgemeinerung des Beſonderen. Wo aber ſtufenmäßiges Fortſchreiten ſtattfindet, da iſt Entwicklung. Wo Entwicklung ſtattfindet, da iſt Selbſtverwirklichung. Und weil es der Begriff allein iſt, der ſeine Beſtimmungen ſetzt, indem er ſie entwickelt: darum haben wir die Selbſtverwirklichung (Selbſtſpecification) mit dem Worte Begriff bezeichnet.

Zuſatz. Hier entſteht die Frage: wie wird der Begriff entwickelt? Wie muß die Einheit der in ihm enthaltenen Beſtimmungen gedacht werden? Wir können dieſe Frage auch ſo ausſprechen: was iſt der Begriff ſeinem Inhalt nach und wie wird dieſer Inhalt klar und deutlich erkannt? Was ſind die Begriffe und wie werden ſie verdeutlicht? In dieſer Form fällt die Frage zuſammen mit dem Thema der formalen Logik, ſofern ſie Denklehre iſt. Man hat deßhalb die folgenden Kategorien unter dem Namen „ſubjective Logik" von den vorhergehenden als „objectiver Logik" unterſcheiden wollen (Hegel). Mir ſcheint dieſe Bezeichnung nicht glücklich, da die früheren Kategorien den ſubjectiven Charakter ebenſo wenig entbehren, als die folgenden den objectiven, und da insbeſondere der Begriff des Objects den des Subjects vorausſetzt.

In Betreff der formalen Denklehre, mit der dieſes Capitel ſich deckt, weiſe ich zurück auf die Propädeutik und namentlich auf die dort entwickelte ariſtoteliſche Logik (§. 22 — §. 44).

## §. 145.
## Die Begriffsmomente.

Der Begriff ist die Einheit aller Bestimmungen. Er ist diese Einheit, sofern in ihm das Allgemeine vollkommen specificirt oder bestimmt ist. Diese Specification des Allgemeinen ist keine unmittelbare, sondern eine stufenmäßig vermittelte oder entwickelte Einheit. Also haben wir in dem Begriff folgende Momente zu unterscheiden: 1) den Grund, der alle Bestimmungen der Möglichkeit nach in sich enthält, 2) die nähere Bestimmung, welche der Begriff nehmen muß, um sich vollkommen zu specificiren, und 3) diese vollkommene Bestimmtheit selbst, die entweder nicht näher specificirt werden soll oder überhaupt nicht näher specificirt werden kann, weil alle Möglichkeiten in ihr erschöpft sind.

Wir wollen das erste Moment das Allgemeine, das zweite das Besondere, das dritte das Bestimmte oder Einzelne (Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelnheit) nennen.

Zusatz. So ist z. B. das Quadrat ein vollkommen specificirtes Viereck. Aber das Viereck kann nur Quadrat werden, sofern es Parallelogramm ist; das Parallelogramm kann nur Quadrat werden, sofern es rechtwinklig ist; das rechtwinklige Parallelogramm ist nur Quadrat, sofern es gleichseitig ist. Also verhalten sich Viereck, Parallelogramm, Quadrat, oder auch Parallelogramm, rechtwinkliges Parallelogramm, Quadrat, wie Allgemeines, Besonderes, Bestimmtes (Einzelnes). In dem kantischen Begriff der Erkenntniß verhalten sich Urtheil, synthetisches Urtheil, synthetisches Urtheil a priori, wie Allgemeines, Besonderes, Einzelnes. In dem kantischen Begriff von Raum und Zeit verhalten sich Vorstellung, anschauliche Vorstellung, reine Anschauung, wie Allgemeines, Besonderes, Einzelnes. (§. 43. Zusatz 1).

## §. 146.
## 1. Der Begriff als das Allgemeine.

Wie muß das Allgemeine gedacht werden? Dieſe Frage bildet das Thema einer Menge logiſcher Streitigkeiten. In dem Begriff iſt keine Beſtimmung geſetzt, die nicht aus ihm ſelbſt folgt. Alſo muß der Begriff gedacht werden, als der Grund, der alle Beſtimmungen der Möglichkeit nach in ſich enthält. In dieſer Rückſicht nennen wir ihn das Allgemeine.

1. Vergleichen wir das Allgemeine in dieſem Sinn mit dem Beſonderen, ſo iſt in dieſem nichts enthalten, was nicht auch in jenem enthalten wäre; das Beſondere verhält ſich zum Allgemeinen, wie die Folge zum Grund, wie das Beſtimmte zum Unbeſtimmten oder Beſtimmbaren, wie die Form zur Materie, wie die Wirklichkeit zur Möglichkeit. So erſcheint dieſes Verhältniß, ausgedrückt in Kategorien, die ihrem Werth nach unter dieſem Verhältniß ſtehen. Aber ſo viel leuchtet ſogleich ein, daß in keinem Falle das Allgemeine dem Inhalte nach ärmer ſein kann, als das Beſondere, daß darum der Satz der gewöhnlichen Logik nicht gelten darf: „je allgemeiner die Begriffe werden, um ſo inhaltsloſer; je ſpecieller ſie werden, um ſo gehaltvoller; Allgemeinheit (Umfang) und Inhalt der Begriffe ſtehen in umgekehrtem Verhältniß.“ In Wahrheit iſt im Beſonderen nichts enthalten, was nicht im Allgemeinen auch enthalten (begründet) wäre. Das Allgemeine enthält als möglich, was im Beſonderen als wirklich geſetzt iſt. Da nun Möglichkeit und Wirklichkeit den Inhalt des Begriffs nicht treffen (wie Kant gründlich genug gezeigt hat), ſo enthält das Allgemeine denſelben Inhalt als das Beſondere. Und da im Beſonderen gewiſſe Beſtimmungen nur dadurch als wirklich geſetzt

werden, daß andere ausgeſchloſſen ſind, die das Allgemeine ebenfalls als mögliche in ſich ſchließt, ſo enthält das Allgemeine der Möglichkeit nach *mehr* Beſtimmungen als das Beſondere; es iſt daher ſeinem Inhalt nach nicht ärmer als dieſes, ſondern im Gegentheil reicher.

2. Allerdings iſt in einem gewiſſen Sinn das Allgemeine ärmer als das Beſondere. Es iſt weniger ſpecificirt als dieſes. Achtet man bloß auf die Beſtimmungen, die im Allgemeinen wirklich geſetzt ſind, ſo kann man ſolcher Beſtimmungen nicht ſo viele aufzählen als im Beſonderen. Aber dann nimmt man das Allgemeine nicht, ſofern es ein Allgemeines, ſondern ſofern es ſelbſt ein Beſonderes iſt, ſofern es ſelbſt gewiſſe Beſtimmungen als wirklich geſetzte enthält. Man nimmt dann das Allgemeine nicht als das zu Specificirende, ſondern als das Specificirte und läßt es damit unter den Begriff des Beſonderen fallen. Auf dieſem Standpunkt ſteht die formale Logik mit ihrem Urtheil über das Verhältniß des Allgemeinen und Beſonderen. Indem ſie bloß auf die Beſtimmungen achtet, die wirklich geſetzt ſind, ſieht ſie von denen ab, die als mögliche in dem Begriff liegen, und indem ſie von dieſen abſtrahirt, ſo kommt ſie zu einem *abſtract* Allgemeinen, welches das wahrhaft Allgemeine nicht iſt. Der Satz der formalen Logik: „je allgemeiner die Begriffe ſind, um ſo ärmer iſt ihr Inhalt," iſt ein leeres Urtheil, denn er ſagt im Grunde nichts anderes als: je weniger ein Begriff ſpecificirt iſt, um ſo weniger iſt er ſpecificirt.

3. Dieſes abſtract Allgemeine iſt demnach nichts Anderes als ein Auszug aus dem Beſonderen, es iſt das Beſondere mit Weglaſſung gewiſſer Beſtimmungen, es iſt nur privativ, nicht potentiell. Da nun der Begriff ſich in demſelben Maße verwirklicht, als er ſeine Beſtimmungen ſetzt, ſo wird er in demſelben Maße unwirklich gemacht, als ihm Beſtimmungen entzogen

werden. Die Abſtraction hebt darum die Wirklichkeit des Begriffs auf und giebt einen unwirklichen oder bloß ſubjectiven Begriff, eine gemachte Allgemeinheit, ein logiſches Abſtractum, das keine reelle, ſondern nur eine nominelle Bedeutung hat. Dieſem Allgemeinen gegenüber gilt der Satz der Nominaliſten: universalia sunt nomina. Es iſt eine bloße Theilvorſtellung, die der Sache nicht gleichkommt und die Spinoza daher mit Recht für einen inadäquaten Begriff erklärt.

4. Je beſtimmter die Begriffe ſind, um ſo genauer ſind ſie unterſchieden. Je mehr Beſtimmungen man ihnen entzieht, um ſo weniger ſind ſie unterſchieden, um ſo mehr ſtimmen ſie überein. Wenn man die Beſtimmungen wegläßt, in denen ſich die Begriffe unterſcheiden, ſo behält man nur diejenigen übrig, in denen ſie übereinſtimmen. Das logiſche Abſtractum iſt daher vielen Begriffen gemeinſam. Es gilt als deren gemeinſchaftliches Prädicat. Da nun das Subject dem Prädicate untergeordnet iſt, ſo begreift das gemeinſchaftliche Prädicat viele Subjecte unter ſich; darum ſagt man von dem logiſchen Abſtractum, daß es viele Begriffe unter ſich faſſe und nennt dieſes Verhältniß die Quantität oder den Umfang des Begriffs. Je mehr Begriffe das logiſche Abſtractum unter ſich faßt, um ſo größer iſt ſein Umfang, ſeine Quantität, um ſo allgemeiner im Sinn der Abſtraction iſt der Begriff, um ſo geringer die Beſtimmungen, die er als wirkliche in ſich enthält, d. h. um ſo ärmer ſein Inhalt. Daher der Satz der formalen Logik: je größer der Umfang eines Begriffs, um ſo geringer ſein Inhalt; Umfang und Inhalt der Begriffe ſtehen in umgekehrtem Verhältniß.

5. Wir begreifen das Allgemeine als den Grund des Beſonderen, als den Begriff, der alle ſeine Beſtimmungen der Möglichkeit nach in ſich enthält, als die wirkſame Macht, welche dieſe

Beſtimmungeu aus ſich ſetzt und hervorbringt. Dieſe Allgemeinheit, welche die wahrhaft logiſche und begriffsgemäße iſt, nennen wir im Unterſchiede von dem abſtract Allgemeinen das concret oder real Allgemeine, im Unterſchiede von der gemachten Allgemeinheit, von dem logiſchen Abſtractum, die erzeugende Allgemeinheit. Dieſes Allgemeine entſteht nicht aus dem Beſonderen, ſondern das Beſondere entſteht aus ihm. Es iſt der Begriff als Grund oder die Gattung. Dieſem Allgemeinen gegenüber gilt der Satz der Realiſten: universalia sunt realia (§. 49. Nr. 3).

Zuſatz Derſelbe Begriff kann als abſtract Allgemeines und als concret Allgemeines gedacht werden. Es fragt ſich, auf welche Art er richtig gedacht wird. Ich will dieſen wichtigen Punkt an einem einfachen Beiſpiel deutlich machen. Ich nehme z. B. den Begriff des Vierecks. Wenn ich bei dem Quadrat davon abſehe, daß es gleichſeitig, rechtwinklig und Parallelogramm iſt, ſo behalte ich nichts übrig als eine Figur mit vier Seiten: das abſtracte Viereck. Wenn ich die Raumgröße als Fläche, als ebene begrenzte Fläche, als von vier Seiten begrenzte Fläche denke, ſo denke ich nichts als ein Viereck. Aber ich kann dieſes Viereck nicht denken ohne zwei Paar gegenüberliegender Seiten; ich kann dieſe gegenüberliegenden Seiten nicht denken, ohne zu denken, daß ſie entweder parallel oder nicht parallel ſind, daß entweder ein Paar oder beide Paar parallel ſind. Ich kann alſo das Viereck nicht denken, ohne in ihm die Möglichkeit auch des Parallelogramms vorzuſtellen; ich kann das Parallelogramm nicht denken, ohne zu denken, daß die anſtoßenden Seiten Winkel bilden, die entweder rechte oder ſchiefe Winkel ſind. Ich kann weder das rechtwinklige noch das ſchiefwinklige Parallelogramm denken, ohne zu denken, daß in beiden die anſtoßenden Seiten entweder gleich oder ungleich ſind. Denke ich im rechtwinkligen Parallelogramm die Gleichheit dieſer Seiten, ſo denke ich Quadrat, im andern Fall Oblongum; denke

ich im ſchiefwinkligen Parallelogramm die Gleichheit dieſer Seiten, ſo denke ich Rhombus, im andern Fall Rhomboid. Alſo kann ich das Viereck nicht denken, ohne zu denken, daß es ſowohl Parallelogramm als Trapez und Trapezoid, daß es als Parallelogramm ſowohl rechtwinklig als ſchiefwinklig, daß es als rechtwinkliges ſowohl Quadrat als Oblongum, daß es als ſchiefwinkliges ſowohl Rhombus als Rhomboid ſein kann, und daß jedes wirkliche Viereck ſich in einem dieſer Fälle befindet. Das iſt der wirklich allgemeine Begriff des Vierecks: der wahre Begriff deſſelben.

Was iſt das abſtracte Viereck? Ein Viereck, welches keine der Beſtimmungen hat, in denen ſich die beſonderen Vierecke unterſcheiden, ſondern nur die Beſtimmungen, in denen ſie übereinſtimmen: alſo ein Viereck, welches weder Quadrat noch Oblongum, weder Rhombus noch Rhomboid, weder Trapez noch Trapezoid iſt. Was iſt das für ein Viereck? Offenbar kein wirkliches. So iſt der abſtracte Begriff des Vierecks der unwirkliche Begriff deſſelben.

## §. 147.

## 2. Der Begriff als das Beſondere.

Das Allgemeine kann nur gedacht werden als ſeine Beſtimmungen ſetzend, als ſich ſpecificirend und dadurch ſeinen Begriff verwirklichend. Es kann nicht beſtimmungslos ſein, ſonſt wäre es leer und ohne Inhalt, alſo nicht wirklich allgemein. Es kann nicht von Außen oder durch ein Anderes beſtimmt werden, ſonſt hätte es ein Anderes außer ſich und wäre alſo nicht wahrhaft allgemein. Es kann nur ſich ſelbſt beſtimmen. Das Allgemeine, ſofern es beſtimmt iſt, nennen wir das Beſondere. Die Gattung, ſofern ſie beſtimmt iſt, nennen wir die Art. Die Art iſt die beſondere Gattung. Das Beſondere iſt das beſtimmte oder ſpecificirte Allgemeine.

1. Wie der Begriff des Beſonderen gefaßt wird, hängt

davon ab, wie der Begriff des Allgemeinen gefaßt iſt. Wird das Allgemeine gedacht, wie es gedacht werden muß, als der hervorbringende Grund des Beſonderen, ſo iſt dieſes ſeine innere und nothwendige Beſtimmung, die in der Natur des Allgemeinen enthalten und durch dieſelbe vollkommen bedingt iſt. Wird dagegen das Allgemeine abſtract genommen, ſo werden in ihm nur die wenigen Beſtimmungen gedacht, die es hat als wirklich geſetzte, aber nicht diejenigen, die nothwendig daraus folgen, ſo kann jede weitere Specification nur als eine äußere Zuthat erſcheinen, als ein „Merkmal", das wir dem Begriff hinzufügen, ſo gilt das Beſondere als eine durch uns gemachte Determination.

2. Das Beſondere iſt von dem Allgemeinen, die Art iſt von der Gattung unterſchieden. Worin beſteht dieſer Unterſchied? Offenbar in dem, was die Species zur Species, die Art zur Art macht. Darum hat man den Unterſchied, der das Beſondere charakteriſirt und von dem Allgemeinen unterſcheidet, die ſpecifiſche Differenz oder den artbildenden Unterſchied (διαφορὰ εἰδοποιός) genannt. Wie man das Allgemeine auffaßt, ſo wird dieſe Differenz begriffen. Nimmt man das Allgemeine abſtract, ſo wird das unterſcheidende Merkmal von Außen hinzugefügt: dann unterſcheidet ſich das Beſondere vom Allgemeinen darin, daß es mehr Merkmale hat als dieſes. Das Plus iſt auf Seiten des Beſonderen. Nimmt man dagegen das Allgemeine concret als den erzeugenden Grund des Beſonderen, ſo hat das Allgemeine im Beſonderen eine ſeiner Beſtimmungen geſetzt, indem es andere, die es als mögliche enthält, ausgeſchloſſen hat; dann unterſcheidet ſich das Beſondere vom Allgemeinen darin, daß es weniger Möglichkeiten hat. Das Minus iſt auf Seiten des Beſonderen. Die Differenz zwiſchem dem Allgemeinen und Beſonderen iſt die Differenz der in

dem Allgemeinen enthaltenen Möglichkeiten. Dieſe Differenz fällt alſo in das Allgemeine ſelbſt und das letztere kann ohne dieſe Differenz nicht gedacht werden; ſie iſt von dem Allgemeinen unabtrennbar (*διαφορὰ ἀχώριστος*). Wird dagegen die Beſtimmung, die das Beſondere ausmacht, dem Allgemeinen als „Merkmal" von Außen hinzugefügt, ſo fällt die Differenz nicht in das Allgemeine, ſie iſt dieſem gegenüber zufällig und davon abgeſondert (*διαφορὰ χωριστή*).

3. Die Differenz zwiſchen dem Allgemeinen und Beſonderen iſt alſo, richtig betrachtet, die Differenz der in dem Allgemeinen enthaltenen Beſtimmungen. Da nun das Allgemeine alle ſeine Beſtimmungen ſetzt, jede geſetzte Beſtimmung aber eine Specification des Allgemeinen oder ein Beſonderes (Art) iſt, ſo iſt die wirkliche Differenz zwiſchen dem Allgemeinen und Beſonderen die Differenz der Beſondern oder die Differenz der Arten. Das Allgemeine ſchließt alle ſeine Beſtimmungen in ſich; die Beſonderen, ſofern ſie different ſind, ſchließen ſich gegenſeitig aus. Das Allgemeine iſt der Inbegriff alles Beſonderen, in ihm ſind die beſonderen Beſtimmungen alle enthalten und verbunden: das Allgemeine bildet die Conjunction der Beſonderen. Dagegen ſind die Beſonderen (Arten) von einander getrennt, jedes ſetzt ſeine Beſtimmungen, indem es die der anderen ausſchließt: dieſes gegenſeitige Verhältniß der Beſonderen iſt die Disjunction.

Zuſatz 1. Worin beſteht die Differenz zwiſchen Quadrat und Viereck? Nicht darin, daß es mehr Beſtimmungen enthält, als das Viereck im Allgemeinen; nicht darin, daß dieſem gewiſſe Merkmale hinzugefügt werden, die es nicht hat; ſondern darin, daß das Quadrat eine Reihe von Beſtimmungen ausſchließt, die das Viereck ſeinem Begriff nach enthält. Das Quadrat iſt ein beſonderes Viereck. Es iſt dieſes beſondere Viereck dadurch, daß es nicht Oblongum, Rhombus, Rhomboid, Trapez, Trapezoid iſt.

So ist die Differenz zwischen Quadrat und Viereck im Allgemeinen gleich der Differenz zwischen dem Quadrat und den übrigen Arten der Vierecke. Das Viereck im Allgemeinen kann sowohl Quadrat als auch Oblongum, als Rhombus u. s. f. sein. Das ist die Conjunction der Besonderen im Allgemeinen. Das bestimmte wirkliche Viereck ist entweder Quadrat oder Oblongum oder Rhombus u. s. f. Das ist die Disjunction der Besonderen.

Zusatz 2. Die Differenz der Besonderen fällt in das Allgemeine; dieses geht in den Unterschied der Besonderen ein, indem es dieselben aus sich hervorbringt. Es theilt sich selbst ein, indem es sich specificirt und besondert. Das ist die innere, nothwendige, natürliche Eintheilung. Dagegen das abstract Allgemeine schließt jene Differenz von sich aus. Die Merkmale, durch die es specificirt wird, werden ihm von Außen hinzugefügt, durch diese Merkmale wird es eingetheilt. Das ist die äußere, zufällige, künstliche Eintheilung. Das logische Abstractum ist nichts anderes als eine Summe gemeinschaftlicher Merkmale. Diese werden gebildet durch Abstraction. Es ist der Rest, den man übrig behält, wenn man von den Begriffen die specifischen Differenzen abzieht. Dann werden die differenten Merkmale äußerlich hinzugethan und das Abstractum wird eingetheilt. Das ist die Kunst des Abstrahirens und Dividirens, der Divisionen und Subdivisionen, mit einem Worte der Mechanismus der formalen Logik. „Wenn ihr lernt Alles reduciren und gehörig classificiren!“

## §. 148.

## 3. Der Begriff als das Einzelne.

Das Besondere ist das Allgemeine in seiner Determination; die Art ist die besondere (specificirte) Gattung. Also ist in dieser Determination das Besondere selbst wieder ein Allgemeines, die Art selbst wieder Gattung. Ist das Besondere aber selbst allgemei-

ner Natur, ſo enthält es Beſtimmungen in ſich, die als ſolche noch nicht geſetzt ſind, aber geſetzt ſein wollen. Alſo muß ſich das Beſondere ſelbſt wieder beſondern oder ſpecificiren; die Gattung theilt ſich in Arten, die Art in Unterarten. Das Beſondere muß demnach gedacht werden nicht als die vollendete, ſondern als die fortſchreitende Specification des Allgemeinen. Das Allgemeine ſelbſt muß gedacht werden als begriffen in einer fortſchreitenden und zunehmenden Beſonderung und Selbſtſpecification.

1. Wenn dieſe Beſonderung ins Endloſe fortgeht, ohne ſich je zu vollenden, wenn die Arten ſich immer wieder in neue Arten ſpalten, die wieder in Arten zerfallen, ſo löſt ſich das Allgemeine auf in einen endloſen Progreß, in dem immer wieder neue Beſtimmungen hervortreten, die geſetzt ſein wollen. Wenn aber die Reihe der zu ſetzenden Beſtimmungen ſich nie vollendet, ſo iſt ein Begriff, der alle Beſtimmungen in ſich ſchließt, unmöglich, ſo giebt es nichts Allgemeines. Der endloſe Progreß widerſpricht dem Denken; er widerſpricht hier insbeſondere dem Begriff des Allgemeinen.

2. Alſo fordert dieſer Begriff die Vollendung der Specification. Es iſt auch leicht zu ſehen, wo dieſe Beſonderung ihr Ziel erreicht. Da nämlich das Allgemeine gedacht werden muß als fortſchreitende und zunehmende Selbſtſpecification, da es alſo mit jedem Schritte ſich mehr ſpecialiſirt und gleichſam mehr zuſpitzt, ſo muß die Beſonderung des Allgemeinen zuletzt in eine Spitze auslaufen, die nicht weiter ſpecificirt werden kann. In dieſem Punkte hat das Allgemeine ſeine Beſtimmungen erſchöpft, hier hat es ſeine Specification und damit ſich ſelbſt vollendet. Dieſe Beſonderheit, in welcher das Allgemeine vollkommen und durchgängig beſtimmt iſt, nennen wir das Einzelne. Dieſe Art, die ſich nicht mehr in Unterarten theilen läßt, nennen wir das Individuum.

3. Das Allgemeine wird begriffen als ſich ſpecificirend. Dieſe Beſonderung iſt vollendet im Individuum. Das Einzelne kann ſich nicht mehr beſondern, es kann nicht ſpecieller werden als es iſt. [Von einer „Individualiſirung des Einzelnen" zu reden, iſt einer jener Widerſprüche, die in das Reich des Unſinns gehören und darum auch nur in dieſem ſtark bevölkerten Reiche vorkommen.] Wenn nun das Allgemeine nur ſo weit reicht, als die Möglichkeit der Specification, dieſe Möglichkeit aber im Individuum aufgehoben iſt, ſo erſcheint das Einzelne als das Nicht-Allgemeine, als deſſen Gegentheil und Verneinung, ſo erſcheint auch das Allgemeine als das Gegentheil und die Verneinung des Einzelnen, und das Allgemeine und Einzelne verhalten ſich dann als contradictoriſche Gegentheile, wie A und NichtA. Iſt nun das Allgemeine im Gegenſatz zum Einzelnen das abſtract Allgemeine (die Summe der gemeinſchaftlichen Merkmale), ſo wollen wir das Einzelne im Gegenſatz zum Allgemeinen das abſtract Einzelne nennen. Wird das Allgemeine abſtract gefaßt, ſo gilt daſſelbe auch von dem Begriff des Einzelnen. Gelten die Begriffe für abſtracte Allgemeinheiten, ſo muß das Einzelne als ſolches für etwas gelten, von dem es keinen Begriff giebt; die abſtracte Einzelnheit erſcheint darum als begrifflos. Wird das Begreifen dem Abſtrahiren gleichgeſetzt, ſo iſt es von beiden Seiten begrenzt: durch ſolche Vorſtellungen, von denen nichts mehr abſtrahirt werden kann, und durch ſolche, von denen noch nichts abſtrahirt worden iſt. Die Grenze nach oben iſt die leere, inhaltsloſe Allgemeinheit, die gar keine Merkmale mehr hat; die Grenze nach unten iſt die durchgängig beſtimmte Einzelnheit, die unendlich viel Merkmale enthält.

4. In Wahrheit iſt das Allgemeine nicht abſtract, ſondern concret. In Wahrheit wird im Beſondern nichts Anderes ſpecificirt als das Allgemeine, darum nennen wir die Beſonderung

die Selbſtſpecification des Allgemeinen, weil dieſes der alleinige Grund und zugleich die alleinige Urſache des Beſonderen iſt. Dieſe Beſonderung iſt im Einzelnen vollendet. Darum iſt das Einzelne nicht die Verneinung, ſondern die Verwirklichung des Allgemeinen. Dieſes iſt im Einzelnen ſo wenig verneint, als die Möglichkeit in der Wirklichkeit. Der Satz: „das Einzelne iſt nicht allgemein" iſt ebenſo ſophiſtiſch und ebenſo ungereimt, als wenn man urtheilen wollte: „das Wirkliche iſt nicht möglich." Der concreten Allgemeinheit entſpricht die concrete Einzelnheit, die in ihrer beſonderen Art ſelbſt allgemeiner Natur iſt. In dieſer Einzelnheit iſt das Allgemeine erfüllt. In ihr iſt es wirklich. Darum können wir das Einzelne auch als das wirklich Allgemeine bezeichnen.

Wir haben das Allgemeine als Selbſtverwirklichung begriffen; es enthält die beſonderen Beſtimmungen nicht bloß in ſich, ſondern bringt ſie aus ſich hervor, es ſpecificirt ſich ſelbſt; es iſt ſubjectiver Natur. Nun iſt das Selbſt nur wirklich als dieſes Einzelne, als dieſes einzelne Subject. Darum muß das Allgemeine in die Einzelnheit eingehen; darum muß ſich die Gattung individualiſiren. Wo bliebe das Selbſt, wenn es kein Einzelnes wäre? Wo bliebe das Allgemeine, wenn es nicht ſich beſonderte, wenn es kein Selbſt wäre? Darum iſt das Einzelne in Wahrheit das Allgemeine ſelbſt. Darum iſt der wirkliche Begriff die allgemeine Einzelnheit, das concrete Subject.

5. Die Differenz des Allgemeinen und Beſonderen war die Differenz der Beſonderen; die Differenz zwiſchen Gattung und Art war die Differenz der Arten. Dieſe Differenz ſetzt ſich fort, ſo lange die artbildenden Unterſchiede dauern, ſo lange die Arten ſich wieder in Arten ſpalten. Das Individuum hat keine Unterart. Das Einzelne läßt ſich nicht mehr beſondern. Alſo

iſt im Einzelnen die Differenz der Beſonderen, im Individuum die Differenz der Arten zu Ende. Dieſe Differenz hört hier auf; mit ihr die Differenz des Allgemeinen und Beſonderen, der Gattung und Art. Dieſe Differenz iſt hier ausgeglichen und damit aufgehoben. Die Individuen (derſelben nächſten Gattung) ſind daher nicht mehr verſchiedene Arten, ſondern *gleichartige* Subjecte. So hebt ſich im Einzelnen die Differenz des Allgemeinen und Beſonderen auf; wir begreifen daher das Einzelne als die Einheit des Allgemeinen und Beſonderen. Gerade darum nennen wir es *concrete* Einzelnheit oder Subjectivität. Für die formale Logik fällt das Allgemeine und Einzelne in der größten Differenz auseinander; für uns fällt dieſe Differenz im Begriffe des Einzelnen in denſelben Punkt.

## §. 149.
## Der Begriff des Einzelnen.
### Die Begriffsbeſtimmung.

Wie alſo muß das Einzelne gedacht werden? Es muß begriffen werden aus dem Beſonderen als ſeiner nächſten Gattung, die ſelbſt begriffen werden muß aus dem Allgemeinen als ihrem Grunde. Das Einzelne will gedacht ſein als das Allgemeine in ſeiner vollkommen beſtimmten Beſonderung. Der Begriff des Einzelnen iſt daher gleich dieſen Beſtimmungen des Allgemeinen und Beſonderen, durch die er vollkommen erklärt wird. Dieſe Gleichung nennen wir die *Definition* oder Begriffsbeſtimmung. Die Definition geht vom Allgemeinen zum Beſonderen; ſie iſt mithin ſpecificirend. Sie ſchreitet in dieſer Specification genau und ſtetig vorwärts, indem ſie vom Allgemeinen zum Beſonderen die Mittelglieder durchläuft und eine Reihe bildet, in der jedes vorhergehende Glied ſich zu dem fol-

genden verhält, wie die nächſte Allgemeinheit zu ihrer nächſten Beſonderheit: ſie iſt mithin in ihrer Specification vollſtändig und in ihrem Fortſchritt ſtetig. Sie begreift jede Beſtimmung aus der nächſten Allgemeinheit als ihrem Grunde: ſie iſt mithin in dem Setzen der Beſtimmungen durchaus genetiſch. (§. 43.) Eine ſolche Definition, welche die Begriffsbeſtimmungen in begriffsgemäßer Ordnung genetiſch ſetzt oder entſtehen läßt, nennen wir Begriffsentwicklung.

Der Begriff des Einzelnen wird gedacht, indem er entwickelt wird. Alle Beſtimmungen, die in dieſer Entwicklung geſetzt werden, ſind ſeine Prädicate; er iſt deren Subject. Der Begriff als das Subject ſeiner Prädicate iſt das Urtheil. Nun wird jede Begriffsbeſtimmung genetiſch geſetzt, d. h. ſie iſt vermittelt oder begründet. Der Begriff als das Subject vermittelter (begründeter) Prädicate iſt das vermittelte (begründete) Urtheil oder der Schluß. Alſo iſt die Begriffsbeſtimmung nothwendig Urtheil und Schluß. Oder der Begriff muß als Urtheil und Schluß gedacht werden. Was nothwendig gedacht werden muß, iſt Kategorie. Darum ſind Urtheil und Schluß nicht bloß willkürliche oder bloß ſubjective Denkoperationen, ſondern nothwendige Formen der Begriffsbeſtimmung. Der Begriff wird nicht bloß im Urtheil, ſondern ſelbſt als Urtheil gedacht, wie denn auch in jedem wirklichen Begriffe ſo viele Urtheile enthalten ſind.

## §. 150.

## Die Begriffsbeſtimmung als Urtheil.

Wir nehmen das Urtheil als Begriffsbeſtimmung, als nothwendige Form der Begriffsentwicklung, als eine Bedingung der Definition, und erklären damit in Rückſicht auf die Lehre vom Urtheil unſere Aufgabe und unſeren Geſichtspunkt. Wir handeln nur

von den Urtheilen, die gedacht werden müssen, die einen nothwendigen Inhalt, einen wirklichen Erkenntnißwerth haben, die genau in der Richtung liegen, deren Ziel die Definition ist. Es mag andere Urtheile geben, die auch gedacht werden können, die der äußeren Form nach möglich sind, die aber gar keinen Erkenntnißwerth haben, gar nichts zur wirklichen Begriffsbestimmung beitragen: diese Urtheile sind uns an dieser Stelle werthlos und müssen es sein. Unsere Frage heißt: welches sind die Urtheile, in denen der Begriff gedacht werden muß? Welches sind die Urtheile, die zur Definition dienen? Je bedeutungsvoller und mächtiger das Urtheil in dieser Rücksicht ist, um so größer ist sein Erkenntnißwerth, um so entwickelter ist seine Form. Wenn durch das bloße Urtheil als solches die wirkliche Begriffsbestimmung nicht ausgemacht und vollendet werden kann, so werden wir hier den Mangel entdecken, der dem Urtheil anhaftet; so werden wir daraus die Einsicht lösen, daß die Aufgabe des Urtheils durch das Urtheil allein nicht gelöst werden kann, und es wird sich zeigen, welche weitere Lösung diese Aufgabe fordert. Diese Untersuchung nennen wir die Entwicklung der Urtheile.

1. Die formale Logik (nicht die aristotelische) sieht von dem Erkenntnißwerth der Urtheile geflissentlich ab und beschäftigt sich bloß mit der formalen Möglichkeit der Urtheile. Sie hat gefunden, daß in Rücksicht auf das Prädicat jedem Urtheil eine bestimmte Qualität, in Rücksicht auf das Subject eine bestimmte Quantität, in Rücksicht auf die Copula eine bestimmte Modalität, in Rücksicht auf das Verhältniß zwischen Subject und Prädicat eine bestimmte Relation zukommt. Sie hat unterschieden, welche Arten der Qualität, Quantität, Modalität, Relation des Urtheils möglich sind, und demnach eine Reihe von Urtheilsformen aufgezählt: das positive, negative, unend-

liche; das allgemeine, beſondere, einzelne; das aſſertoriſche, problematiſche, apodiktiſche; das kategoriſche, hypothetiſche, disjunctive Urtheil. Sie hat dann mit beſonderem Eifer verſucht, die Urtheilsformen durch Zuſammenſetzung zu vervielfältigen; und auf dieſe Weiſe iſt die Lehre vom Urtheil in eine unfruchtbare und öde Breite ausgedehnt worden. Dagegen hat man neuerdings von verſchiedenen Seiten bemerkt, daß viele dieſer Unterſchiede gar nicht mehr in die logiſche Form, ſondern nur in den grammatiſchen oder rhetoriſchen Ausdruck fallen, und unter dieſem Geſichtspunkt hat man verſucht, die Urtheilsformen zu vereinfachen. Wenn ſich z. B. das kategoriſche Urtheil auch hypothetiſch ausdrücken läßt, warum das hypothetiſche Urtheil noch vom kategoriſchen unterſcheiden? Wenn ſich das particulare Urtheil durch eine andere Wortform ſogleich in ein univerſelles verwandeln läßt, warum das particulare Urtheil noch unterſcheiden vom univerſellen? Mit ſolchen Einwürfen will man die Urtheilsformen, womit die formale Logik eine Art Ueberſchwemmung angerichtet hat, in die Enge treiben.

2. Der weſentliche Mangel iſt, daß die formale Logik keine Möglichkeit und keinen Probirſtein hat, die Werthe der Urtheile zu unterſcheiden. Ich nehme z. B. die beiden Urtheile: „das Quadrat iſt weiß" und „das Quadrat iſt ein Parallelogramm;" ich will, daß mir die formale Logik dieſe beiden Urtheile wie zwei Exemplare, die ich ihr vorlege, beſtimme und auseinanderhalte. Ihre Erklärung lautet: „beide Urtheile ſind ihrer Qualität nach poſitiv, ihrer Quantität nach unbeſtimmt, ihrer Modalität nach aſſertoriſch, ihrer Relation nach kategoriſch." Für die formale Logik wiegen alſo dieſe beiden Urtheile in der vorgelegten Form gleich, ſie kann ſie nicht unterſcheiden; und doch wird durch das erſte von dem Begriff der Sache gar nichts erkannt, durch das zweite dagegen wird dieſer Begriff beſtimmt.

Jede Definition des Quadrats, in der das Prädicat weiß vorkommt, ist falsch. Jede Definition des Quadrats, in welcher der Begriff Parallelogramm nicht vorkommt, ist falsch. Für die formale Logik sind die beiden Urtheile nicht unterschieden, die ihrem Erkenntnißwerthe nach so weit unterschieden sind, daß mit dem ersten Urtheile gar nichts von der Sache und mit dem zweiten die Sache ihrem Wesen nach begriffen ist.

3. Die hegel'sche Logik hatte diesen Mangel richtig erkannt; sie wollte ihn wegräumen, indem sie die Lehre vom Urtheil mit der dialektischen Methode zu durchdringen suchte. Eine Entwicklung der Urtheilsformen giebt zugleich eine genaue Unterscheidung ihrer Erkenntnißwerthe. Also die Urtheilsformen sollten entwickelt werden. Welche wurden entwickelt? Dieselben, welche die formale Logik aufführt. Wie bei Kant die gewöhnliche Logik mit ihren Urtheilsformen als Leitfaden diente zur Auffindung der Kategorien, so diente sie bei Hegel und seiner Schule als Leitfaden zur Entwicklung der Urtheile. Die Urtheilsformen der gewöhnlichen Logik werden als Material aufgenommen, und dieses Material wird jetzt durch die dialektische Methode gestaltet. Aus der Tafel oder dem Kataloge der Urtheilsformen wird jetzt eine Stufenreihe. Die formale Logik unterscheidet Urtheile der Qualität, Quantität, Modalität, Relation. Die hegel'sche Logik unterscheidet als die Hauptstufen der Begriffsentwicklung Sein, Wesen, Begriff. Dieselbe Unterscheidung fordert die Entwicklung der Urtheile. So unterscheidet diese Logik Urtheile des Seins, des Wesens, des Begriffs. Das ist die Form, in welche das gegebene und überkommene Material der Urtheilsformen aufgehen muß, wo möglich ohne Rest. Die Urtheile der Qualität (nach altem Namen) werden entwickelt als Urtheile des Seins oder des Daseins (der Unmittelbarkeit), die der Quantität als Urtheile des Wesens

oder der Reflexion. Was aber geſchieht mit den noch übrigen Urtheilsformen der Modalität und Relation? Entweder ſie müſſen getrennt werden, wie ſie in der formalen Logik getrennt ſind, oder man muß ſie vereinigen und zuſammen aufgehen laſſen in die dritte noch übrige Entwicklungsſtufe der Urtheile: in die Urtheile des Begriffs. Hegel hat ſie getrennt. Er unterſcheidet, gegen das Schema ſeiner Methode und offenbar von dem Vorbilde der formalen Logik beſtimmt, vier Entwicklungsformen der Urtheile. Zu den Urtheilen des Daſeins (poſitives, negatives, unendliches Urtheil) und der Reflexion (ſingulares, particulares, univerſelles Urtheil) fügt er die Urtheile der Nothwendigkeit und des Begriffs. Die Urtheile der Relation nach kantiſchem Namen ſind bei ihm die Urtheile der Nothwendigkeit (das kategoriſche, hypothetiſche, disjunctive). Die Urtheile der Modalität nach altem Namen ſind bei ihm die des Begriffs (das aſſertoriſche, problematiſche, apodiktiſche). Erdmann läßt die Urtheile der Modalität und Relation zuſammen in die Urtheile des Begriffs aufgehen. Er unterſcheidet das unmittelbare, weſentliche, begründete oder vollſtändige Begriffsurtheil (Urtheil der Freiheit). Das erſte iſt kategoriſch und aſſertoriſch, das zweite hypothetiſch und problematiſch (doch heißt es zugleich Urtheil der Nothwendigkeit oder Zwangsurtheil), das dritte iſt disjunctiv und apodiktiſch.

4. Man ſieht ſogleich, daß an dieſer Stelle die hegel'ſche Logik vollkommen beherrſcht iſt von dem Anſehen der formalen Logik. Dieſe iſt hier das Vorbild, dem ſie folgt; ſie hält die Leine, an der hier die hegel'ſche Logik ſchwimmt. Offenbar hat die letztere die Probe ihrer Rechnung ſo gemacht: die Urtheile ſind vollſtändig entwickelt, wenn alle Urtheilsformen, welche die gewöhnliche Logik an die Hand giebt, dialektiſch untergebracht ſind. Sie geräth darüber in Widerſpruch mit ihren eigenen

Begriffen. Die Urtheile der Modalität ſind die der Möglichkeit, Wirklichkeit (Thatſächlichkeit), Nothwendigkeit. Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit ſind Kategorien der Wirklichkeit, alſo des Weſens. Wie kommen dieſe Urtheile dazu, Urtheile des Begriffs zu heißen? Das disjunctive Verhältniß erklärt ſich aus dem Begriff der Beſonderen (der Arten), der ſelbſt aus dem des Allgemeinen erklärt ſein will: dieſes Verhältniß folgt aus dem Weſen des Begriffs. Wie kommt das disjunctive Urtheil dazu, als Urtheil der Nothwendigkeit zu gelten im Unterſchiede von den Urtheilen des Begriffs? Mit einem Worte: die hegel'ſche Logik und die formale haben ſich hier in einander verwirrt, und in dieſer Verwirrung hat die Lehre vom Urtheil keineswegs an Klarheit und Einfachheit gewonnen. Ich muß dieſen Vorwurf um ſo ſtärker hervorheben, weil meine eigene frühere Entwicklung der Lehre vom Urtheil davon betroffen wird.

## §. 151.

## 1. Das Urtheil der einfachen Subſumtion.

### Das kategoriſche und poſitive Urtheil.

Das Urtheil iſt Begriffsbeſtimmung. Der Begriff mußte gedacht werden als das Einzelne und dieſes als die (vollkommen beſtimmte) Beſonderung des Allgemeinen. Darum iſt die erſte und einfachſte Form des Urtheils die Beſtimmung des Einzelnen durch das Allgemeine. Das Einzelne iſt Subject, das Allgemeine iſt deſſen Prädicat. Die Formel heißt: das Einzelne iſt das Allgemeine (E = A); es iſt das Allgemeine, das die Beſchaffenheit des Einzelnen ausmacht. Wir wollen dieſes Urtheil, welches das erſte Element jeder Definition bildet, das kategoriſche nennen. Es iſt die einfache Subſumtion des Begriffs

unter ſeine Gattung, des Einzelnen unter ſeinen Begriff. Ich beſtimme einen Begriff, indem ich zunächſt erkläre, was er im Allgemeinen iſt. Dies geſchieht im kategoriſchen Urtheil, das ſich als einfache Bejahung ausſpricht.

Zuſatz. Man kann dieſes Urtheil auch das der (einfachen) Beſtimmung oder Subſumtion nennen. Es kann in dieſer ſeiner einfachen Form nur bejahend ſein. Denn ich beſtimme einen Begriff durch das, was er iſt, nicht durch das, was er nicht iſt. Einen Begriff beſtimmen heißt ihn qualificiren. Darum kann dieſe Begriffsbeſtimmung auch das Urtheil der Qualität heißen. Der Begriff wird nicht durch jedes beliebige Prädicat qualificirt, ſondern nur durch ein ſolches, das ſein allgemeines Weſen ausdrückt. So wird das Quadrat nicht qualificirt durch die Farbe oder das Material, aus dem es beſteht (denn weder die Kreide noch die Weiße machen das Quadrat zum Quadrat), ſondern durch ſeine räumliche Configuration. So wird die Erkenntniß nicht qualificirt, wenn ich ſage, „ſie iſt ſchwierig," wohl aber, wenn ich ſage: „ſie iſt ein Urtheil."

## §. 152.

## 2. Das Urtheil der Specification oder Eintheilung.

### A. Das negative und unendliche Urtheil.

Das Einzelne iſt das Allgemeine. Offenbar faßt das Allgemeine mehr in ſich als nur dieſes beſtimmte Subject. Das Prädicat in dem obigen Urtheil iſt für das Subject zu weit. Eine zu weite Beſtimmung iſt nicht genau, ſie iſt nicht beſtimmt genug, ſie iſt alſo unbeſtimmt. Hier iſt der Mangel dieſer erſten und einfachſten Form des Urtheils. Eine Begriffsbeſtimmung, die nicht beſtimmt iſt, enthält ein Problem, welches nicht dadurch gelöſt wird, daß ich die geſetzte Beſtimmung aufhebe, ſondern nur dadurch, daß ich ſie näher beſtimme. Dies geſchieht

in einer neuen und höheren Urtheilsform. Jede Definition erklärt den Begriff durch die Gattung und die specifische Differenz. Wenn sie den Begriff durch die Gattung ohne die specifische Differenz erklärt, so ist sie allemal zu weit.

1. Die nähere Bestimmung kann nur geschehen durch eine Unterscheidung oder Theilung des Allgemeinen d. h. durch ein divisives Urtheil. Das Allgemeine enthält alle Besonderheiten in sich; das Einzelne nicht, es ist diese Besonderheit. Es giebt also in dem Allgemeinen Bestimmungen, die dem Einzelnen nicht zukommen, die das Einzelne von sich ausschließt. In dem Urtheil „das Einzelne ist das Allgemeine" wird dem Einzelnen keine der Bestimmungen abgesprochen, die in dem Allgemeinen enthalten sind. Eben darin lag die Unbestimmtheit. Also wird das Einzelne näher bestimmt, wenn das Allgemeine als sein Prädicat eingeschränkt, d. h. wenn ihm gewisse Bestimmungen des Allgemeinen abgesprochen werden: dies geschieht im negativen Urtheil. Es ist dieses oder jenes Besondere nicht (E nicht = B). Das Quadrat ist kein Trapez. Die Erkenntniß ist kein ästhetisches Urtheil.

Aber das negative Urtheil nimmt nur diese oder jene Bestimmung des Allgemeinen von dem Gebiete des Einzelnen aus; es giebt noch andere Bestimmungen, die auszunehmen wären und in dem negativen Urtheile nicht verneint sind. Die Grenze zwischen dem, was das Einzelne ist, und dem, was es nicht ist, wird in dem negativen Urtheil nicht genau und vollständig gezogen. Also ist auch das negative Urtheil in Rücksicht auf das Einzelne unvollständig und unbestimmt.

2. Die negative Bestimmung ist erst dann vollständig und genau, wenn alle Bestimmungen, die das Einzelne von sich ausschließt, demselben abgesprochen werden, oder, was dasselbe heißt, wenn die Negation aller dieser Bestimmungen dem Ein-

zelnen zugeſprochen wird. Es iſt das Allgemeine mit Ausnahme aller der Beſtimmungen, die ihm (dem Einzelnen) nicht zukommen. Können wir alle dieſe Beſtimmungen in einen Begriff zuſammenfaſſen, ſo iſt das Einzelne genau beſtimmt durch die Negation dieſes Begriffs. Denken wir uns das Allgemeine in zwei Gebiete geſondert, von denen das eine genau dem Begriff des Einzelnen gleichkommt, das andere dagegen alle übrigen Beſtimmungen in ſich ſchließt, ſo iſt das Einzelne gleich dem Allgemeinen nach Abzug dieſer zweiten Sphäre; es iſt genau dieſer Reſt. Es iſt, was die zweite Sphäre nicht iſt. Nenne ich den Inbegriff dieſer Beſtimmungen B, ſo iſt das Einzelne gleich NichtB (E = NichtB oder E = E). Ich weiß, was der Begriff nicht iſt; ich weiß dadurch noch nicht, was er iſt. Der Inbegriff aller der Beſtimmungen, die dem Einzelnen nicht zukommen, iſt nur im Allgemeinen beſtimmt und nur negativ. Was iſt die Totalität dieſer Beſtimmungen? Sie iſt Alles, was E nicht iſt, alſo NichtE. Das Allgemeine ſondert ſich in die beiden Gebiete, die alle ſeine Beſonderheiten in ſich ſchließen: E und NichtE. Wenn ich genau wüßte, was NichtE im Einzelnen iſt, ſo würde ich E beſtimmen können. Aber um NichtE im Einzelnen beſtimmen zu können, müßte ich wiſſen, was E iſt. Und eben dies iſt das zu löſende Problem. Was iſt E? Das Allgemeine nach Abzug alles NichtE. Was alſo iſt NichtE? Das Allgemeine nach Abzug von E. Alſo was iſt E? Wir ſtehen wieder bei der erſten Frage. Man hat dieſes Urtheil, das E durch das contradictoriſche Gegentheil von NichtE beſtimmt, das unendliche oder unbeſtimmte genannt. In der negativen Form (die Negation trifft hier das Prädicat) heißt die Erklärung: E iſt Alles das nicht, was es nicht iſt. In der poſitiven: E iſt das, was es iſt (E=E). Dieſe zweite Form heißt das identiſche Urtheil. (Das Problem der Definition.)

3. Das identiſche Urtheil enthält von neuem die Frage: was iſt E? Das kategoriſche Urtheil hat ſeine Gattung beſtimmt, nichts weiter. Das negative Urtheil hat dieſe oder jene Beſtimmung von dem Begriffe E ausgeſchloſſen. Es giebt Beſtimmungen, die zu A, aber nicht zu E gehören. Alſo muß A näher beſtimmt werden. Das unendliche Urtheil hat die Grenze vollſtändig gezogen, indem es alle Beſtimmungen, die zu A, aber nicht zu E gehören, von dem letzteren ausgeſchloſſen hat. Hier entſteht die Frage: welches ſind dieſe Beſtimmungen? So lange das Allgemeine nur durch E und NichtE beſtimmt iſt, liegen ſeine Beſtimmungen im Unklaren und es bleibt ſelbſt unbeſtimmt. Die Aufgabe der näheren Beſtimmung des Allgemeinen fordert eine poſitive und vollſtändige Löſung.

Zuſatz. Das kategoriſche Urtheil erklärt: das Quadrat iſt ein Viereck, das Quadrat iſt ein Parallelogramm. Das negative Urtheil giebt eine einſchränkende Beſtimmung: das Quadrat iſt ein Viereck, welches kein Trapez iſt. Das Quadrat iſt ein Parallelogramm, welches kein Rhombus iſt. Das unendliche Urtheil faßt alle Vierecke, welche NichtQuadrate ſind, in einen Begriff und beſtimmt das Quadrat durch die Verneinung dieſes Begriffs. Das Quadrat iſt ein Viereck, welches kein NichtQuadrat iſt. Offenbar ſetzen das negative und unendliche Urtheil eine Unterſcheidung oder Beſonderung des Allgemeinen voraus: ſie beruhen auf deſſen unbeſtimmter Specification. Daher das unbeſtimmte Urtheil.

## §. 153.

### B. Das diviſive Urtheil.

Das allgemeine und particulare Urtheil.

Das Allgemeine wird nur dadurch ſpecificirt, daß die in ihm enthaltenen differenten Beſtimmungen dargelegt und das Allgemeine ſelbſt in allen ſeinen Beſonderheiten auseinanderge-

ſetzt wird. Dieſe Auseinanderſetzung geſchieht in dem wirklich ſpecificirenden oder diviſiven (eintheilenden) Urtheile. Das Allgemeine iſt gleich dem Inbegriff aller ſeiner Beſtimmungen oder Beſonderheiten; die Gattung iſt gleich dem Inbegriff aller ihrer Arten. (A = B. C. D . . .)

1. Das Allgemeine als der Inbegriff alles Beſonderen, die Gattung als der Inbegriff aller Arten iſt die *Allheit*. Die Beſonderen fallen ſämmtlich ihrem ganzen Inhalt nach in das Allgemeine. Die Frage heißt: was iſt das Allgemeine? Es iſt die geſammte Reihe aller ſeiner Beſonderheiten. Was alſo iſt das Beſondere? Es iſt ſeinem ganzen Inhalt nach das Allgemeine. Alles Beſondere, alſo auch jedes Einzelne, iſt das Allgemeine. Dieſe Beſtimmung giebt das *allgemeine* Urtheil (Urtheil der Allheit), in welchem das ſingulare oder einzelne Urtheil mitenthalten iſt.

2. Aber die Beſonderen (Arten) ſchließen ſich gegenſeitig aus, denn ſie ſind different. Vergleichen wir die geſammte Reihe der Beſonderen mit einem ihrer Glieder, ſo iſt in dieſem nicht die ganze Reihe, ſondern nur ein Theil derſelben enthalten. Da nun die ganze Reihe gleich iſt dem Allgemeinen, ſo iſt das Allgemeine nicht ſeinem ganzen Inhalt nach, nicht in allen ſeinen Beſtimmungen in einer Beſonderheit enthalten, ſondern nur mit einem Theil ſeiner Beſtimmungen. Das Urtheil der Allheit theilt ſich. Nicht alle A ſind B, ſondern einige A ſind B. Dieſe Beſtimmung giebt das *particulare* Urtheil. Das Einzelne iſt das Allgemeine. Das Allgemeine dagegen erfüllt nur in einem Theil ſeiner Beſtimmungen den Begriff des Einzelnen (Einige A = B). Alſo entſteht die Frage: in *welchem* Theil ſeiner Beſtimmungen erfüllt das Allgemeine den Begriff des Einzelnen? Das Einzelne iſt das Allgemeine in einer beſtimmten Beſonderheit. Die Frage iſt: in *welcher* Beſonderheit?

Zuſatz 1. Das allgemeine und particulare Urtheil (die Urtheile der Quantität nach altem Namen) ſind Formen des diviſiven Urtheils, ſie ſind die beiden Seiten deſſelben; wie ſchon die alte Logik richtig bemerkt hat, daß das particular bejahende Urtheil die Umkehrung des allgemein bejahenden iſt. Der allgemeine Begriff des Vierecks unterſcheidet ſich in Parallelogramme, Trapeze, Trapezoide. Alle Parallelogramme, Trapeze, Trapezoide ſind Vierecke. Nicht alle Vierecke (einige Vierecke) ſind Parallelogramme. Alle Erkenntniſſe ſind Urtheile. Nicht alle Urtheile ſind Erkenntniſſe. Einige Urtheile ſind Erkenntniſſe. Welche?

Zuſatz 2. Das diviſive Urtheil iſt wohl zu unterſcheiden von dem disjunctiven. Ich bemerke dieſen Unterſchied ausdrücklich, weil ich gefunden habe, daß man ihn überſehen und dadurch die Sache verwirrt hat. Das disjunctive Urtheil iſt ein Urtheil der Subſumtion, nicht der Eintheilung. Das diviſive und disjunctive Urtheil unterſcheiden ſich darin, daß in dem erſten das Subject die Gattung oder das Allgemeine iſt, in dem zweiten dagegen das Beſondere oder Einzelne. Die Grundform des diviſiven Urtheils erklärt: die Gattung iſt gleich dem Inbegriff aller ihrer Arten (der Inbegriff aller Arten iſt gleich der Gattung), die Form dieſes Urtheils iſt conjunctiv, nicht disjunctiv (§. 147. Nr. 3.).

## §. 154.

## 3. Das Urtheil der vollſtändigen Subſumtion.

### Das disjunctive Urtheil.

Das Einzelne iſt das Allgemeine. So weit reicht das kategoriſche Urtheil. Es iſt in demſelben Maße unbeſtimmt, als das Allgemeine mehr enthält als das Einzelne. Was alſo iſt das Allgemeine? Das iſt die nächſte Frage. Sie wird gelöſt durch das Urtheil der Specification. Dieſe Specification iſt unbeſtimmt, ſo lange ſie nur negativ iſt. Es giebt im Allgemeinen Beſtimmungen, die dem Einzelnen nicht zukommen. Dies ſagt

das negative Urtheil. Es giebt im Allgemeinen einen Inbegriff von Beſtimmungen, der Alles enthält, was das Einzelne nicht iſt: einen Inbegriff, nach deſſen Abzug von dem Allgemeinen dieſes dem Einzelnen gleich iſt. Dies ſagt das unendliche (identiſche) Urtheil. Welches alſo ſind die Beſtimmungen des Allgemeinen? Dieſe Frage wird gelöſt durch die poſitive und vollſtändige Specification. Dieſe Löſung giebt das diviſive Urtheil. Es erklärt das Allgemeine durch alle ſeine Beſonderheiten. Alles Beſondere (jedes Einzelne) iſt das Allgemeine: ſagt das univerſelle Urtheil. Das Allgemeine iſt nur in einer beſtimmten Beſonderung das Einzelne, fügt einſchränkend das particulare Urtheil hinzu. Die Frage heißt: in welcher ſeiner Beſonderheiten erfüllt das Allgemeine den Begriff des Einzelnen?

1. Dieſe Frage wird gelöſt durch die Subſumtion des Einzelnen unter das Allgemeine, aber nicht mehr durch die einfache Subſumtion, welche unbeſtimmt war, ſondern durch die beſtimmte, d. h. durch die Subſumtion des Einzelnen unter das ſpecificirte, in allen ſeinen Beſtimmungen auseinandergeſetzte Allgemeine. E = A: ſo ſagt die einfache Subſumtion (das kategoriſche Urtheil). Was iſt A? A iſt B. C. D: ſo ſagt die Specification (das diviſive Urtheil). Dieſen Beſtimmungen (den Prädicaten des diviſiven Urtheils) muß das Einzelne ſubſumirt werden. Nun ſind dieſe Beſtimmungen different und ſchließen ſich gegenſeitig aus. Was unter die eine fällt, fällt *nicht* unter die andere. Alſo erklärt die beſtimmte und vollſtändige Subſumtion: E iſt entweder B oder C oder D. Dieſe Beſtimmung giebt das *disjunctive* Urtheil. Die Frage heißt: Was iſt E? Iſt es B oder C oder D?

2. Dieſe Frage kann nur dadurch wirklich gelöſt werden, daß gezeigt wird, welche der gegebenen Beſtimmungen dem Begriffe zukömmt, oder welche ihm nicht zukömmt. Dieſe Specifi-

cation ist nur möglich durch den Schluß. Das Problem, welches im disjunctiven Urtheil enthalten ist, kann nur durch den Schluß ausgemacht werden. (E ist entweder B oder C oder D. Nun ist es B; also ist es weder C noch D. Oder es ist weder C noch D, also ist es B.) Es leuchtet demnach ein, daß wir die vollständige Begriffsbestimmung in der Form des Urtheils nicht erreichen können; daß wir an der Stelle sind, wo das Urtheil zum Schluße drängt; daß die höchste Entwicklungsform des Urtheils im disjunctiven Urtheile besteht. Auch können wir deutlich voraussehen, daß die höchste Form des Schlusses der disjunctive Schluß sein wird.

Zusatz. Das disjunctive Urtheil enthält alle früheren Formen der Urtheile in sich. Es ist ein Urtheil der Subsumtion, bedingt durch ein Urtheil der Specification. Es enthält die Bestimmung, welche den Begriff ausmacht (das bejahende Urtheil), und zugleich enthält es Bestimmungen, die ihm widersprechen (negatives Urtheil); es enthält alle Bestimmungen, die der Begriff ausschließt (unendliches Urtheil). Es enthält die Bestimmung, unter welche der Begriff seinem ganzen Inhalt nach fällt (allgemeines Urtheil); zugleich enthält es in seinen Prädicaten die Specification eines Allgemeinen, das nicht seinem ganzen Inhalt nach mit dem besondern Begriff zusammenfällt (particulares Urtheil).

Das kategorische Urtheil bildet das erste Element jeder Definition. Das disjunctive Urtheil, wenn es, wie die vorausgesetzte Specification, vollständig durchgeführt ist, enthält die ganze und vollkommne Definition in sich. Sobald entschieden ist, unter welches Glied des vollständigen, disjunctiven Urtheils der Begriff fällt, so ist der Begriff vollständig definirt, so ist die Definition genau (weder zu weit noch zu eng): sie ist das erfüllte, wahrhaft identische Urtheil. Aber diese Entscheidung, welche die Definition vollzieht, ist nur durch den Schluß möglich. So erhellt aus allen Gründen, daß die disjunctive Urtheilsform in der That die voll-

kommenſte iſt, die zur weiteren Begriffsbeſtimmung nichts übrig läßt als den Schluß. Raum und Zeit ſind Vorſtellungen. Was ſind Vorſtellungen? Sie unterſcheiden ſich in Anſchauungen und Begriffe, die Anſchauungen unterſcheiden ſich in reine und empiriſche; ebenſo die Begriffe. Alſo Raum und Zeit ſind entweder reine oder empiriſche Anſchauungen, entweder reine oder empiriſche Begriffe. Die Disjunction iſt vollendet. Die Möglichkeit der vollſtändigen Definition iſt gegeben. Wir werden ſehen, wie der Schluß ſie löſt.

## §. 155.

## 4. Das Urtheil der Begründung. Die hypothetiſche Urtheilsform.

Das aſſertoriſche, problematiſche, apodiktiſche Urtheil.

Es ſind alſo drei Hauptformen, in denen ſich das Urtheil entwickelt und die Aufgabe der Begriffsbeſtimmung immer eingehender löſt: drei Formen, die ſich auf eine völlig einfache und natürliche Weiſe, ohne alle dialektiſche Künſtelei, aus der Natur des Begriffs und der Aufgabe des Urtheils ergeben. In der erſten Form wird der Begriff durch ſeine Allgemeinheit beſtimmt; in der zweiten wird die Allgemeinheit (Gattung) in ihre Beſonderheiten (Arten) unterſchieden d. h. ſpecificirt; in der dritten wird der Begriff beſtimmt durch dieſe ſo ſpecificirte Allgemeinheit. Das Prädicat enthält eine Reihe von Beſtimmungen, von denen nur *eine* dem Begriff gleichkommt und deſſen Weſen trifft. E iſt entweder B oder C oder D. Was iſt E? Iſt es B oder C oder D? Warum kommt die eine dieſer Beſtimmungen ihm eher zu als die andere? Vielmehr, warum hat es nur die eine und nicht die andere? Man ſieht deutlich, daß jede weitere Specification eine *Begründung* fordert; daß die wirkliche und ausgemachte

Begründung nur durch den Schluß stattfinden kann, daß sie dem bloßen Urtheile nur so weit möglich ist, als dessen Form erlaubt, als dessen Vermögen reicht.

1. Das Urtheil macht den Begriff nicht, sondern bestimmt ihn. Das Einzelne (Besondere) wird bestimmt durch das Allgemeine, das Allgemeine wird bestimmt durch das Besondere, das Einzelne wird bestimmt durch die besonderte (in ihren Arten auseinandergesetzte) Allgemeinheit. Das Subject des Urtheils ist entweder das Einzelne (kategorisches und disjunctives Urtheil) oder das Allgemeine (specificirendes Urtheil). An diesem Subject hat das Urtheil seine feste Voraussetzung. Von dieser Voraussetzung ist das Prädicat abhängig. Also kann das Urtheil nur begründen, indem es den Grund voraussetzt und dahingestellt sein läßt, ob diese Voraussetzung in der That gilt. Darum ist dem bloßen Urtheil keine andere Begründung möglich, als die hypothetische, oder, was dasselbe heißt, es giebt im Urtheil keine andere Nothwendigkeit, als die problematische. Man wende dagegen nicht etwa das assertorische und apodiktische Urtheil ein. Das assertorische ist der Ausdruck der Thatsächlichkeit ohne Begründung, d. h. es ist eine Behauptung, die ihre Begründung erwartet und in der Form des bloßen Urtheils keine andere haben kann, als eine problematische. Das apodiktische dagegen ist ein verschwiegener Schluß, es ist ein Urtheil, welches die volle Begründung (d. h. den Schluß) voraussetzt.

2. Das Urtheil bestimmt das Einzelne (Besondere) durch das Allgemeine, das Allgemeine durch das Besondere. Nun ist das Allgemeine der hervorbringende Grund des Besonderen. Das Allgemeine verhält sich zum Besonderen (Einzelnen), wie der Grund zur Folge, wie die Bedingung zum Bedingten, wie die Möglichkeit zur Wirklichkeit, wie die Ursache zur Wirkung (§. 146. Nr. 1). Dieses Verhältniß erklärt das Urtheil in seiner hypothetischen Form.

Wenn das Einzelne iſt, ſo iſt es ein thatſächlicher Ausdruck des Allgemeinen. Wenn das Allgemeine iſt, ſo beſondert es ſich in dieſen beſtimmten Arten. Wenn ſich das Allgemeine in dieſen Beſonderheiten beſtimmt, ſo iſt das Einzelne entweder die eine oder die andere. So nimmt jedes Urtheil die hypothetiſche Form an.

3. Das Allgemeine enthält ſeine Beſtimmungen als mögliche in ſich, es ſetzt ſie im Einzelnen als wirkliche (thatſächliche); es ſetzt ſie als ſolche, außer welchen andere nicht möglich ſind, d. h. als nothwendige. Der Ausdruck der Thatſächlichkeit war aſſertoriſch, der Ausdruck der Möglichkeit, in der es viele Fälle giebt, war problematiſch, der Ausdruck der Nothwendigkeit, außer der es keine andere Möglichkeit giebt, war apodiktiſch (§. 137. Zuſatz). So iſt das kategoriſche Urtheil, in welchem das Einzelne als der thatſächliche Ausdruck des Allgemeinen gilt, aſſertoriſch; das ſpecificirende Urtheil, welches alle Möglichkeiten auseinanderſetzt, iſt (in Rückſicht auf das Einzelne) problematiſch; das disjunctive Urtheil, welches die Fälle ſetzt, außer denen andere nicht möglich ſind, iſt apodiktiſch.

4. Da nun in der disjunctiven Urtheilsform als der höchſten alle andern enthalten ſind, ſo können wir aus ihm die aſſertoriſche, problematiſche, apodiktiſche Urtheilsform auf das Deutlichſte erkennen.

A. Das disjunctive Urtheil iſt die Verbindung des kategoriſchen und ſpecificirenden Urtheils, es ſetzt ſich aus beiden zuſammen. In dem kategoriſchen Urtheil (E = A) trägt es die aſſertoriſche Form. In dem diviſiven Urtheil (A = B. C. D) enthält es alle beſonderen Möglichkeiten, die in Rückſicht auf E gelten. So wird das kategoriſche Urtheil, indem es das diviſive in ſich aufnimmt, disjunctiv: E iſt entweder B oder C oder D. Was alſo iſt E?

B. Zunächst sind so viele Fälle möglich, als das Allgemeine Bestimmungen enthält, die das specificirende Urtheil auseinandersetzt. E kann B, es kann C, es kann D sein. So steht das disjunctive Urtheil im Gebiete der Möglichkeit: es ist problematisch. So viele Prädicate oder Bestimmungen sind offen. Es ist problematisch, welche davon den Begriff ausmacht.

C. Aber diese Möglichkeiten schließen sich gegenseitig aus. In Wahrheit kann nur eine stattfinden. Wenn E nicht B oder C ist, so ist es jedenfalls D. Wenn E dagegen B ist, so ist es jedenfalls weder C noch D. Diese Nothwendigkeit ist apodiktisch. Aber man sieht deutlich, wie diese apodiktische Nothwendigkeit an einer Voraussetzung hängt: wenn E nicht C oder D ist, so muß es B sein. Die apodiktische Form kann innerhalb des bloßen Urtheils die hypothetische nicht abstreifen. Die hypothetische Form reicht, so weit das Urtheil reicht. Um das Urtheil: „E muß B sein" von seiner hypothetischen Form zu befreien, was ist nöthig? Der Satz, daß E weder C noch D ist. Wenn ich aber diesen Satz dem obigen hinzufüge, so habe ich den Schluß (E ist entweder B oder C oder D; nun ist E weder C noch D: also ist es nothwendig B). Das freie apodiktische Urtheil ist der Schluß. Das disjunctive Urtheil eröffnet dem Begriff so viele Möglichkeiten. Die Nothwendigkeit kennt keine andere Möglichkeit als sich selbst. Um also die Nothwendigkeit (die einzige Möglichkeit) zu erhalten, muß ich von den offenen Möglichkeiten alle widersprechenden zuschließen, oder um alle Möglichkeiten bis auf eine los zu werden, muß ich die Nothwendigkeit der einen beweisen. Dieß geschieht nicht im Urtheil, sondern im Schluß. (Vgl. unten §. 166.)

## §. 156.
## Die Begriffsbeſtimmung als Schluß.

Der Begriff muß als Urtheil gedacht werden, aber das Urtheil als ſolches kann den Begriff nicht austragen und deſſen Beſtimmung oder Definition nicht vollenden. Vergleichen wir den Inhalt des Begriffs mit der Form des Urtheils, ſo leuchtet ein, daß ſich dieſer Inhalt in dieſer Form nicht vollſtändig auflöſt. Was iſt der wirkliche Begriff? Er iſt das Allgemeine in ſeiner vollſtändigen, ſtufenmäßig fortſchreitenden Specification; er iſt das Einzelne in ſeiner ſtufenmäßig fortſchreitenden Verallgemeinerung. (§. 144. Nr. 4.) Hier iſt jede Begriffsbeſtimmung durch eine andere vermittelt, in der ſie enthalten iſt, wie das Beſondere im Allgemeinen (wie die Folge im Grunde), oder wie das Allgemeine im Beſondern (wie das Prädicat im Subject). Was alſo iſt der Begriff? Er iſt die vermittelte Einheit ſeiner Beſtimmungen. Und was iſt das Urtheil? Es iſt die unmittelbare Einheit dieſer Beſtimmungen. Daher iſt die Form, die dem Begriffe entſpricht und ſeinen Inhalt vollſtändig auflöſt und entwickelt, nicht das unmittelbare, ſondern das vermittelte Urtheil d. h. der Schluß. Der Begriff muß demnach als Schluß gedacht werden.

Der Schluß iſt das vermittelte Urtheil. In ihm wird die Einheit zwiſchen Subject und Prädicat (die Einheit der Begriffsbeſtimmungen) nicht als unmittelbare Einheit gedacht, wie im bloßen Urtheil, ſondern als vermittelte: ſie iſt vermittelt durch einen dritten Begriff, den Mittelbegriff, durch deſſen Eintritt die Urtheilsform in die Schlußform verwandelt wird. Daß dieſer Begriff es iſt, der den Schluß vom Urtheil unterſcheidet und zu dem macht, was er iſt, hat Ariſtoteles richtig geſehen und

mit dieser Einsicht die Syllogistik als Wissenschaft begründet. (§. 30. Nr. 2 und 3.)

Da der Schluß das vermittelte Urtheil ist, so werden wir so viele Schlußformen unterscheiden müssen, als wir Urtheilsformen unterschieden haben; und wie diese sich in einer fortschreitenden Reihenfolge entwickelten, so wird dasselbe von den Schlußformen gelten.

## §. 157.

## 1. Der Schluß der Subsumtion. Der kategorische Schluß.

### A. Die erste Schlußfigur.

Die Aufgabe des Schlusses ist die vollständige und ausgemachte Begriffsbestimmung oder die Definition. Der Begriff ist definirt, wenn er bestimmt ist durch alle seine Prädicate, die in genauer Ordnung vom Allgemeinen zum nächst Besonderen fortschreiten. Die Definition ist die vollständige Subsumtion. Diese setzt die einfache Subsumtion voraus als ihr erstes Element, die Bestimmung des Einzelnen durch das Allgemeine: das kategorische Urtheil (E = A). Also ist die erste Aufgabe des Schlusses die Vermittlung des kategorischen Urtheils. Diese Aufgabe löst der kategorische Schluß, indem er in das kategorische Urtheil den Mittelbegriff einfügt. Das Einzelne fällt zunächst in das Gebiet des Besonderen, dieses fällt in das Gebiet des Allgemeinen: darum fällt auch das Einzelne unter das Allgemeine: es ist ein Allgemeines, weil es ein Besonderes ist. Der Mittelbegriff ist demnach das Besondere (E — B — A). Das ist die erste und einfachste Form des Schlusses: die erste Schlußfigur, wie sie Aristoteles bestimmt hat, die einzig ächte Figur, wie Kant wollte.

Zusatz. Strenggenommen kann in dieser Form nur bejahend

geſchloſſen werden. Denn der negative Schluß fordert die Prämiſſe: B iſt nicht A. Aber wie kann das Beſondere das Allgemeine von ſich ausſchließen? Wie iſt es möglich, daß B *nicht* in das Gebiet von A fällt? Die Ausſchließung der Begriffe iſt allemal bedingt durch die Nebenordnung. Wenn B alſo A nicht iſt, ſo iſt A entweder die Nebenart von B oder die Nebenart der Gattung von B. Welche Nebenart es auch ſei, in keinem Fall kann es in Rückſicht auf B den Werth des Allgemeinen in Anſpruch nehmen; es iſt nicht A, ſondern C (nicht ein Allgemeines, ſondern ſelbſt ein Beſonderes). Die negative Schlußform der erſten Figur heißt nicht E — B — A, ſondern E — B nicht — C. (Kein B iſt C, E iſt B, alſo iſt E nicht C.) Der Schluß E — B — A iſt bejahend. Er iſt das vermittelte bejahende Urtheil. B fällt ſeinem ganzen Inhalt nach unter A, E fällt ſeinem ganzen Inhalt nach unter B (alle B ſind A, E iſt B, alſo E iſt A). Der Schluß E — B — A iſt allgemein. Er iſt das vermittelte univerſelle Urtheil. (Vgl. §. 161.)

## §. 158.

### B. Die zweite Schlußfigur.

Vermittelt iſt das Urtheil E = A. Die Form der Vermittlung erklärt die erſte Schlußfigur. Aber durch dieſes Urtheil iſt der Begriff ſelbſt erſt im Allgemeinen beſtimmt, alſo noch unbeſtimmt (§. 152). Das Allgemeine enthält Beſtimmungen in ſich, die dem Begriff nicht zukommen. Daß es dieſe oder jene Beſtimmung nicht hat, erklärte das negative Urtheil. Wie wird das negative Urtheil vermittelt? Offenbar durch einen Mittelbegriff, deſſen Gebiet den Begriff E in ſich ſchließt, dagegen einen anderen Begriff B von ſich ausſchließt. Dieſer Mittelbegriff iſt das Prädicat, welches E zukommt, dagegen dem Begriff B nicht zukommt: das poſitive Prädicat des erſten, das negative des anderen Begriffs. Nehmen wir das

Prädicat im Urtheil als die allgemeine Bestimmung (A), so ist die negative Schlußform E — A nicht — B. (Kein B ist A, E ist A, also E ist nicht B). Das ist die sogenannte zweite Schlußfigur, das vermittelte negative Urtheil. Es leuchtet ein, daß in dieser Form nur negativ geschlossen werden kann. Aber ebenso leuchtet ein, daß in dieser Figur der Mittelbegriff A nicht die Bedeutung und den Werth haben kann, als in der ersten. In der ersten Figur ist A die Gattung des Besonderen (das Besondere die bestimmte Gattung des Einzelnen). In dieser Bedeutung kann das Allgemeine niemals das Besondere ausschließen. Das Urtheil „kein B ist A" ist dem wirklich Allgemeinen gegenüber nicht möglich. Das Allgemeine, welches das Besondere ausschließt, ist selbst ein Besonderes, entweder die Nebenart des Besonderen oder die der Gattung des Besonderen. Wir begreifen aber die Nebenordnung (Ausschließung) der Besonderen und damit das negative Urtheil nur durch die Specification des Allgemeinen, also durch ein Urtheil oder einen Schluß, der in der negativen Schlußform nicht enthalten, sondern vorausgesetzt ist. Darum hat Kant sehr richtig gesehen, daß diese negative Schlußfigur nicht rein, sondern gemischt ist (§. 35. Zusatz 1). Wie ist es möglich, daß B nicht A ist? Es ist nur dadurch möglich, daß B unter eine Nebenart von A fällt, daß also A selbst als die besondere Art eines Allgemeinen begriffen wird, daß also dieses sog. A nicht die wirkliche Allgemeinheit ist. Ich schließe z. B. alle Rhomboide sind schiefwinklige Parallelogramme, kein Quadrat ist ein schiefwinkliges Parallelogramm kein Quadrat ist Rhomboid. Warum ist das Quadrat kein schiefwinkliges Parallelogramm? Weil die letzteren eine Nebenart derjenigen Art der Parallelogramme sind, zu welcher das Quadrat gehört; weil der allgemeine Begriff des Parallelogramms sich sowohl in rechtwinklige als schiefwinklige Paralle-

logramme unterſcheidet, das Quadrat aber eine beſondere Art der rechtwinkligen iſt. Wollen wir den negativen Schluß vollkommen entwickeln, ſo haben wir folgende Schlüſſe: das Quadrat iſt ein rechtwinkliges Parallelogramm, kein rechtwinkliges Parallelogramm iſt ſchiefwinklig; die Rhomboide ſind ſchiefwinklige Parallelogramme, alſo iſt das Quadrat kein Rhomboid. Der erſte Schluß iſt negativ in der Form der erſten Figur. Aber dieſer negative Schluß der erſten Figur iſt kein Schluß der Subſumtion. Das Urtheil: „kein rechtwinkliges Parallelogramm iſt ſchiefwinklig" iſt doch keine Subſumtion? Es iſt ein negatives Urtheil, bedingt durch die Nebenordnung der Begriffe, welche ſelbſt bedingt iſt durch die Eintheilung oder Specification des Allgemeinen. Dieſe Specification fordert der negative Schluß, wie das negative Urtheil (§. 152 Zuſatz). So wichtig iſt es, Subſumtion und Specification ſowohl im Urtheil als im Schluß genau zu unterſcheiden. Der Mangel dieſer Unterſcheidung verurſacht eine große Verwirrung in der formalen Logik; der Grundfehler liegt darin, daß man das poſitive und negative Urtheil einander coordinirt als Arten der Qualität des Urtheils. Dies iſt nur möglich, wenn man mit den Begriffen rechnet, ohne auf ihren Werth zu achten; aus dieſem Grundmangel erklärt ſich die unfruchtbare Seite der formalen Logik ſowohl in ihren Einſichten als in ihren Beiſpielen.

Weil die erſte Figur eine fortſchreitende Subſumtion bildet, die zweite dagegen eine ſolche fortſchreitende Subſumtion *nicht* iſt, darum unterſcheide ich die zweite Figur von der erſten.

## §. 159.

### C. Die dritte Schlußfigur.

Vermittelt iſt das poſitive Urtheil E iſt A. Vermittelt iſt das negative Urtheil E iſt nicht B. Der erſte Schluß ſagt:

das Einzelne iſt durch ſeine Beſonderheit ein Allgemeines. Der zweite ſagt: das Einzelne ſchließt vermöge ſeiner Allgemeinheit dieſe oder jene Beſonderheit von ſich aus. Ein Allgemeines, welches gewiſſe Beſtimmungen von ſich ausſchließt, iſt ſelbſt ein Beſonderes. Im erſten Schluß wird das Einzelne verallgemeinert; im zweiten wird dieſe ſeine Allgemeinheit beſchränkt. Hier iſt der Anfang zu einer näheren Beſtimmung des Einzelnen. Wir haben alſo die beiden vermittelten Urtheile: das Einzelne iſt ein Allgemeines, das Einzelne iſt ein ausſchließendes Allgemeines d. h. ein Beſonderes (E = A. E = B). Damit eröffnet ſich die Möglichkeit einer neuen Schlußform, deren Mittelbegriff das Einzelne bildet (B — E — A). Das Einzelne iſt in dem Urtheile der Subſumtion das Subject. Wir haben daſſelbe Subject in zwei verſchiedenen Prädicaten, wie vorher daſſelbe Prädicat in Rückſicht auf zwei verſchiedene Subjecte. Wenn aber zwei Prädicate daſſelbe Subject einſchließen, ſo haben ſie das Gebiet dieſes Begriffs gemeinſam, und es läßt ſich darum mit voller Sicherheit ſchließen, daß einige B = A ſind. Daß einige A = B ſind, erhellt aus der Umkehrung des Urtheils, daß alle B = A ſind. Zu dieſem particularen Urtheil iſt der Schluß nicht nöthig; dazu bedarf es keines Mittelbegriffs. Wenn alle B = A ſind, ſo iſt es eine ſelbſtverſtändliche Folge, daß auch einige B = A ſind. Was von Allen gilt, gilt auch von Einigen. Zu dieſem particularen Urtheil bedarf es ebenfalls keines Mittelbegriffs. Daß aber einige B = A ſind, während andere B es möglicherweiſe nicht ſind: dieſes particulare Urtheil läßt ſich nur durch den Schluß rechtfertigen; zu dieſer Beſtimmung iſt der Mittelbegriff nöthig und als Mittelbegriff der des Einzelnen. Dieſe dritte Schlußfigur, wie ſie Ariſtoteles beſtimmt hat, iſt das vermittelte particulare Urtheil.

Der Schluß iſt ſelbſt in ſeiner formalen Richtigkeit ein-

leuchtend. E iſt A; E iſt B: alſo ſind einige B = A. Wenn nämlich E = B iſt, ſo folgt aus der Umkehrung des Urtheils, daß einige B = E ſind. Wenn nun E = A iſt und einige B = E ſind, ſo erhellt, daß einige B = A ſind. Man braucht dem Begriff E nur den Begriff „einige B" zu ſubſtituiren und dieſen ſubſtituirten Werth in die Formel E = A zu ſetzen, ſo iſt der Schluß der dritten Figur (einige B = A) vollzogen. Man hat darum dieſen Schluß den der Subſtitution genannt. (Vgl. §. 160. Nr. 3.)

Aber wie iſt es möglich, daß nur einige B=A ſind, daß alſo das Allgemeine nur zum Theil das Beſondere einſchließt, zum Theil ausſchließt? Wenn das Allgemeine etwas von ſich ausſchließt, ſo iſt es ausſchließend, alſo nicht wirklich allgemein, ſondern ſelbſt ein Beſonderes; es iſt eine Art, die eine Nebenart hat. Setzen wir alſo ſtatt A die beiden Arten A und Nicht A, die auf eine höhere Allgemeinheit hinweiſen, die ſich in A und Nicht A ſpecificirt. Wenn nun B zum Theil unter A, zum Theil unter Nicht A fällt, ſo leuchtet ein, daß nur einige B=A ſind. Aber wie iſt es möglich, daß derſelbe Begriff unter zwei verſchiedene Arten fällt, die ſich verhalten, wie A und Nicht A? Das iſt nur möglich, wenn B ſich in Claſſen (Unterarten) unterſcheidet, von denen die eine durch A, die andere durch Nicht A beſtimmt wird. Wenn nur eine Claſſe oder Unterart von B unter A fällt, ſo iſt klar, daß nur einige B = A ſind. Alſo wird dieſes Urtheil erkannt oder vermittelt durch die Specification des Beſonderen; dieſe Specification iſt das Einzelne: alſo iſt es der Begriff des Einzelnen, der das particulare Urtheil „einige B = A" vermittelt. Das iſt die Erklärung der dritten Schlußfigur.

Nehmen wir als Beiſpiel den leſſing'ſchen Schluß gegen Winckelmann: es giebt einige griechiſche Kunſtwerke, die den

körperlichen Schmerz in seinen höchsten ungemäßigten Aeußerungen darstellen. Der Schluß heißt: „der sophokleische Philoktet und Herakles, die homerischen Götter und Helden erscheinen in solchen maßlosen Ausbrüchen des Schmerzes; der sophokleische Philoktet u. s. f. sind griechische Kunstwerke; also einige griechische Kunstwerke stellen den Schmerz in solcher Weise dar." In diesem Schlusse ist die Darstellung des körperlichen Schmerzes in seinen höchsten Aeußerungen = A; der Begriff der griechischen Kunstwerke = B; der sophokleische Philoktet u. s. f. (diese bestimmten Kunstwerke) = E. Man sieht deutlich, wie hier der allgemeine Begriff der künstlerischen Darstellung sogleich in einer besonderen Specification auftritt: die Darstellung des Schmerzes, des körperlichen Schmerzes, der höchsten Aeußerungen dieser Art des Schmerzes. Nicht alle Kunstwerke lassen den Schmerz so erscheinen, auch nicht alle griechischen Kunstwerke. Es ist eine besondere Classe der griechischen Kunstwerke, die den maßlosen Schmerz darzustellen vermag und in der That darstellt. Eine andere Classe kann auch den höchsten Schmerz nur gemäßigt zur Erscheinung bringen. Nennen wir die erste Form der künstlerischen Darstellung A, die andere NichtA, so fällt eine Classe der alten Kunstwerke (B) unter A, die andere unter NichtA; so leuchtet ein, daß nur einige B = A sind. Die Frage heißt demnach: welche B sind A? Wie unterscheidet sich die eine Classe von der anderen? Wo sind die Grenzen beider? Diese Frage enthält das ganze Thema des lessing'schen Laokoon: „die Grenzen der Malerei und Poesie". Es handelt sich um diese Unterscheidung der Arten der Kunst, um diese Specification des Besonderen.

Es leuchtet demnach ein, daß die zweite und dritte Schlußfigur, wenn wir den wirklichen Werth der Begriffe erwägen, nur möglich sind durch eine Specification des Allgemeinen

nen und Beſonderen, daß ſie dieſe Specification fordern und darum als Aufgabe in ſich enthalten.

## §. 160.

### D. Die drei Schlußfiguren.

1. Der Schluß hat die Aufgabe, das Urtheil zu vermitteln. Er löſt dieſe Aufgabe durch den Mittelbegriff. Nun iſt der Begriff das Allgemeine, Beſondere, Einzelne. Alſo kann ſich der Mittelbegriff zu den beiden anderen verhalten als das Beſondere, das Allgemeine, das Einzelne. Daraus ergiebt ſich die Form der drei ariſtoteliſchen Schlußfiguren als der einzig möglichen. Die erſte Figur vermittelt durch den Begriff des Beſonderen (E—B—A), die zweite durch den des Allgemeinen (E — A — B), die dritte durch den des Einzelnen (B—E—A).

2. Es hat ſich gezeigt, daß die erſte allgemein und poſitiv, die zweite nur negativ, die dritte nur particular iſt. Die erſte vermittelt das poſitive und allgemeine Urtheil, die zweite nur das negative, die dritte nur das particulare. Die zweite und dritte ſetzen Urtheile voraus, die ſie nicht enthalten; ſie ſind darum, wie Kant richtig geſehen hat, nicht reine Schlüſſe. Die reine und ächte Schlußform iſt die erſte, auf welche darum auch Ariſtoteles die übrigen in allen ihren Arten zurückführt. (§. 35.)

3. Die Urtheile, welche die zweite und dritte Figur vorausſetzen, ſind Specificationen des Allgemeinen. Wir haben die Subſumtion von der Specification genau unterſchieden. Die zweite und dritte Figur ſind darum nicht reine Subſumtionen. Die zweite ſubſumirt durch Entgegenſetzung, die dritte durch Subſtitution. Herbart hat dieſen Unterſchied richtig bemerkt.

Er nennt die erſte Schlußfigur den Schluß der Subſumtion, die zweite den der Oppoſition, die dritte den der Subſtitution. Um ſo befremdlicher iſt es, daß er den Unterſchied des kategoriſchen und disjunctiven Urtheils ſich nicht klar gemacht hat, daß er dieſen Unterſchied nur in der grammatiſchen Form ſucht. (§. 62. Zuſatz.) Was zwiſchen dem kategoriſchen und disjunctiven Urtheil als unterſcheidende Differenz liegt, iſt das Urtheil der Specification, ohne welches das disjunctive Urtheil nicht möglich iſt. Dieſes Urtheil iſt nicht kategoriſch, denn es iſt keine Subſumtion; dieſes Urtheil iſt nicht disjunctiv, denn es iſt diviſiv. Da aber das disjunctive Urtheil auf dem diviſiven beruht, ſo liegt ſein Unterſchied vom kategoriſchen Urtheil klar am Tage. Herbart verkennt den Unterſchied des kategoriſchen und disjunctiven Urtheils; wie Trendelenburg den des disjunctiven und diviſiven, die er beide für eines nimmt. Er überſieht, daß der Unterſchied beider in der Subſumtion liegt. Das disjunctive ſubſumirt, das diviſive dagegen ſpecificirt (§. 153 Zuſatz 2.)

4. Die hegel'ſche Logik hat in ihrer Lehre von den Schlußfiguren eine ſchlimme Verwirrung angerichtet, die ſich aus dem ſchon bemerkten Grundfehler erklärt (§. 150 Nr. 4.). Der erſte Fehler iſt, daß ſie die Schlußfiguren als „Schlüſſe des Seins" nimmt, als die Entwicklungsformen dieſer Schlüſſe. Es handelt ſich im Urtheil und Schluß nicht um Sein und Weſen, ſondern lediglich um den Begriff und deſſen Beſtimmungen, um deſſen wirkliche Definition.

Wie entwickelt dieſe Logik die Schlußfiguren? Die erſte Figur erklärt, daß das Einzelne durch ſeine Beſonderheit ein Allgemeines iſt (E — B — A). In dieſem Schluß ſind zwei unvermittelte Urtheile enthalten: E = B, B = A, alſo zwei Aufgaben. Das Urtheil E = B iſt zu vermitteln. Dies thut

die zweite Figur (E — A — B). Das Urtheil B = A iſt zu vermitteln. Dies thut die dritte Figur (B — E — A).

Was ſagt die erſte Figur in ihren unvermittelten Urtheilen (Prämiſſen)? Sie ſagt 1) E iſt B, 2) B (alle B) ſind A.

Was beweiſt die zweite Figur? Sie beweiſt, daß E nicht B iſt. Was beweiſt die dritte Figur? Sie beweiſt, daß einige B (alſo nicht alle) A ſind. Wie alſo verhalten ſich die beiden letzten Figuren zur erſten? Die zweite widerlegt die eine Prämiſſe (den Unterſatz), die dritte widerlegt die andere Prämiſſe (den Oberſatz); beide alſo widerlegen vollkommen die Urtheile, auf denen die erſte Figur beruht. Dieß wäre eine Vermittlung?

Wenn in der That die zweite Figur mit Hülfe des Schlußſatzes der erſten die eine Prämiſſe derſelben bewieſe; wenn in der That die dritte Figur durch die Schlußſätze der beiden früheren die andere Prämiſſe der erſten bewieſe: ſo dürfte man ſagen, daß ſich die drei Schlußfiguren in einem Cirkelſchluß bewegen. Aber die zweite Figur beweiſt mit Hülfe des Schlußſatzes der erſten nicht die eine Prämiſſe derſelben, ſondern deren Gegentheil. Die dritte beweiſt nicht die andere Prämiſſe der erſten, ſondern deren Gegentheil. Sie macht nicht den Schlußſatz der zweiten (E nicht = B) zu ihrer Prämiſſe, ſondern das Gegentheil dieſes Schlußſatzes (E = B). Bekanntlich darf gerade der Unterſatz der dritten Figur nur bejahend ſein und nie verneinend (§. 83. Zuſatz Nr. 3). Dies wäre ein Cirkelſchluß? Wie alſo kann man in der Vergleichung der drei Schlußfiguren von einem „circulus in ratiocinando“ reden?

Es iſt eine ſyllogiſtiſche Unmöglichkeit, daß die Prämiſſe der erſten Figur (E = B) jemals Schlußſatz der zweiten Figur wird, denn dieſer Schlußſatz muß ſtets negativ ſein. Es iſt

eine ſyllogiſtiſche Unmöglichkeit, daß der Schlußſatz der zweiten Figur (E nicht = B) jemals eine Prämiſſe der erſten Figur bildet; er könnte hier nur den Unterſatz ausmachen und gerade dieſer muß in der erſten Figur bekanntlich immer bejahend ſein. Es iſt eine ſyllogiſtiſche Unmöglichkeit, daß der Oberſatz der erſten Figur (alle B = A) jemals Schlußſatz der dritten Figur wird. Denn der Oberſatz der erſten Figur muß bekanntlich immer allgemein, der Schlußſatz der dritten dagegen immer particular ſein. Es iſt eine ſyllogiſtiſche Unmöglichkeit, daß der Schlußſatz der zweiten Figur (E nicht = B) jemals die Prämiſſe (Unterſatz) der dritten ausmacht, da bekanntlich der Schlußſatz der zweiten immer negativ, der Unterſatz der dritten dagegen immer bejahend ſein muß. So hat die hegel'ſche Logik in ihrer Entwicklung der Schlußfiguren nicht weniger als alle ſyllogiſtiſchen Möglichkeiten gänzlich bei Seite geſetzt. Nicht die Schlußfiguren drehen ſich im Kreiſe herum, ſondern dieſe Entwicklung derſelben und zwar in einem unmöglichen Kreiſe.

Zuſatz. Ich will bei dieſer Gelegenheit bemerken, daß mir eine Logik hegel'ſchen Namens durch die Hände gegangen iſt, die ſich in der That über die ſyllogiſtiſchen Möglichkeiten im vollkommenſten Dunkel befindet. Was ſeit Ariſtoteles als die zweite Schlußfigur gilt, wird hier als die dritte bezeichnet. Zugleich wird dieſe (zweite) Figur als poſitiv genommen, was ſie nie ſein kann. Und außerdem wird ſie durch ein Beiſpiel ausgedrückt, welches widerſinnig iſt und die Unmöglichkeit des poſitiven Schluſſes in dieſer Figur an der Stirn trägt. Das iſt viel auf einmal. Es iſt nicht die einzige Stelle, die von Fehlern dieſer Art wimmelt. Ich muß hinzuſetzen, daß eine andere Logik hegel'ſchen Namens über die „Dialektik" erfreut iſt, die ſie hier gefunden haben will. Das iſt der Stand der Dialektik, der ſich nicht über, ſondern tief unter der formalen Logik befindet und in der That die Köpfe confus macht, wenigſtens den eigenen.

## §. 161.

## 2. Die Entwicklung der kategoriſchen Schlußform.

### A. Der Schluß der Deduction.

Wir kehren zu dem kategoriſchen Schluſſe zurück, der das kategoriſche Urtheil oder die einfache Subſumtion vermitteln ſoll. Er vermittelt in ſeiner erſten Figur das poſitive Urtheil, in der zweiten das negative, in der dritten das particulare. Die beiden letzten Figuren fordern ſchon die Specification des Allgemeinen und Beſonderen, ſie ſetzen dieſelbe voraus, alſo eine Schlußform, die ſich von der Subſumtion und damit von der Form des einfachen kategoriſchen Schluſſes unterſcheidet. Die ächte und alleinige Form des kategoriſchen Schluſſes iſt die erſte Figur (E — B — A). Bevor wir zu dem Schluſſe der Specification fortgehen, müſſen wir die Aufgaben löſen, die der kategoriſche Schluß zur Vermittlung der in ihm enthaltenen Urtheile fordert.

Seine Aufgabe iſt die zu vermittelnde Subſumtion. Die Subſumtion beſtimmt das Beſondere (Einzelne) durch das Allgemeine. Sie hat daher drei Fälle: das Einzelne iſt ein Allgemeines, das Beſondere iſt ein Allgemeines, das Einzelne iſt ein Beſonderes (E = A, B = A, E = B). Jede dieſer Subſumtionen ſoll vermittelt werden.

Die erſte Aufgabe heißt: E = A. Die Löſung dieſer Aufgabe iſt der Schluß (E — B — A): das Beſondere iſt ein Allgemeines, das Einzelne iſt ein Beſonderes, alſo iſt das Einzelne ein Allgemeines. Dieſer Schluß gilt nur, wenn das Beſondere ſeinem ganzen Inhalt nach in das Gebiet des Allgemeinen, das Einzelne ſeinem ganzen Inhalt nach in das Gebiet des Beſonderen fällt; wenn das Allgemeine alles Beſondere,

das Beſondere alles Einzelne in ſich ſchließt. Das Urtheil E = A iſt nur dann wahrhaft vermittelt, wenn der Mittelbegriff (B) den Charakter der Allheit hat. Was in allen Fällen gilt, das gilt auch in jedem einzelnen Fall. Dieſer Schluß durch den Mittelbegriff der Allheit (alles Beſondern) iſt der Schluß der Deduction. Nur das wahrhaft Allgemeine enthält alles Beſondere in ſich. Darum iſt alles Beſondere ſtets der collective Ausdruck der wirklichen Allgemeinheit, des allgemeinen Begriffs. Der Begriff des Dreiecks gilt von allen Dreiecken. Wenn ich von allen Dreiecken rede, ſo meine ich das Dreieck als ſolches, den Begriff deſſelben. Durch einen ſolchen Begriff ſchließt die Deduction. Sie ſchließt darum nothwendig univerſell. Sie vollzieht den Schluß, der die allgemeine Subſumtion vermittelt; ſie begründet die allgemeine Begriffsbeſtimmung. Wo es ſich in jedem Satze und jeder Einſicht um allgemeine Begriffsbeſtimmungen handelt, wie z. B. in der Mathematik, da iſt die Deduction die entſprechende und naturgemäße Schlußform.

## §. 162.

### B. Der Schluß der Induction.

Die Deduction vermittelt das Urtheil E = A. Sie vermittelt es durch die beiden Urtheile B = A und E = B. Dieſe Urtheile ſind nicht vermittelt. Alſo müſſen ſie vermittelt werden. Das ſind die beiden Aufgaben, welche die Deduction fordert: vermittle das Urtheil B = A und das Urtheil E = B!

1. Wie vermittle ich das Urtheil, daß alle B = A ſind? Es ſoll vermittelt werden nicht durch Specification des Allgemeinen, ſondern als Subſumtion des Beſonderen unter das Allgemeine. Ich darf dieſe Subſumtion nicht vermitteln durch einen

Begriff, deſſen Werth zwiſchen B und A liegt, der ſich zu B verhält, wie B zu E; zu dem ſich B verhält, wie B zu A; ich würde durch den Mittelbegriff einer ſolchen höhern Beſonderheit die Aufgabe nicht löſen, ſondern nur hinausſchieben; denn das Urtheil B = A kehrt dann als unvermittelte Prämiſſe auf einer höhern Stufe wieder. Mit andern Worten: der Mittelbegriff darf nicht über B hinaus in der Richtung auf A, ſondern nur unter B, alſo in E geſucht werden. Das Beſondere iſt gleich dem Inbegriff aller Einzelnen, die darunter befaßt ſind. Was von allen Einzelnen gilt, das gilt eben darum auch von dem Beſonderen ſelbſt. Wenn daher alles Einzelne gleich A und alles Einzelne gleich B iſt, ſo iſt B = A, ſo iſt die Aufgabe gelöſt, um die es ſich handelt. Dieſer Schluß, der die Subſumtion des Beſonderen unter das Allgemeine durch die Reihe der Einzelnen vermittelt (B — E — A), iſt die Induction. Wenn die Reihe der Einzelnen im Mittelbegriffe vollſtändig gegeben iſt, ſo iſt der Inductionsſchluß vollſtändig und die Aufgabe wirklich gelöſt, welche die Deduction fordert.

2. Die Induction geht vom Einzelnen aus als ihrem nächſten Erkenntnißobject. Die Erkenntniß aber, deren erſtes Object das Einzelne ausmacht, iſt die Erfahrung. Darum iſt das Gebiet der Erfahrung und der empiriſchen Wiſſenſchaften der eigentliche Spielraum der Induction. Nun iſt in der Erfahrung die Reihe der Einzelnen nie vollſtändig gegeben; daher bleibt die Induction (ſo weit ſie mit dem Erfahrungsſchluß zuſammenfällt) unvollſtändig und löſt die Aufgabe nur unvollkommen, welche die Deduction ſtellt. Die vollſtändige Induction würde beweiſen, daß alle B = A ſind. Die unvollſtändige beweiſt nur, daß einige B = A ſind. Sie beweiſt das Urtheil B = A in particularer Geltung und fällt daher ihrer Schlußform nach mit der dritten Figur zuſammen. (§. 40. Nr. 3.)

Der Mangel der Deduction war, daß ſie das univerſelle Urtheil B = A unbewieſen vorausſetzt (petitio principii). Der Mangel der Induction iſt, daß ſie das Urtheil B = A nur als particulares vermittelt.

## §. 163.

### C. Der Schluß der Analogie.

Soll die Deduction gelten und überhaupt möglich ſein, ſo muß B ſeinem vollſtändigen Begriff, ſeinem ganzen Inhalt nach unter A ſubſumirt werden. Dieſe Subſumtion kann nur vermittelt werden durch Induction, durch die vollſtändige Induction. Iſt die Induction nicht vollſtändig, ſo muß ſie vervollſtändigt werden. Sie iſt vollſtändig, wenn alle Einzelnen gegeben ſind, deren Inbegriff den Begriff B deckt und ausmacht. Wenn alle Einzelnen, die in ihrer Geſammtheit den Begriff B bilden, gleich A ſind, ſo iſt B ſeinem ganzen Inbegriff nach gleich A. Es handelt ſich alſo darum, die Reihe der Einzelnen zu vervollſtändigen oder zu ergänzen, ſo daß ſie dem Begriffe B völlig gleichkommt. Der Inbegriff aller Einzelnen und der Begriff B ſind dann Wechſelbegriffe. Das Urtheil „alle E = B" iſt dann ein identiſches, alſo einfach umkehrbares Urtheil. Der Schluß der Induction nimmt dann die Form der erſten Figur an: (alle E = A, B = alle E, alſo B = A).

Wird auf dieſe Weiſe der Begriff E dem Begriffe B gleichgemacht, ſo wird dadurch zugleich das Urtheil E = B vermittelt, alſo die zweite in der Deduction enthaltene Aufgabe gelöſt.

1. Wie wird dieſe Gleichung vermittelt? Gegeben ſind gewiſſe Einzelne, deren Inbegriff nur einigen B gleich iſt. Gegeben ſollen ſein alle Einzelne, deren Inbegriff gleich allem B iſt. Der Mittelbegriff kann hier nur beſtehen in den übrigen

Einzelnen, die mit den gegebenen die Reihe vollenden und zu dem vollſtändigen Begriffe B ergänzen. Sind nun dieſe übrigen im Einzelnen nicht gegeben, ſo kann der ergänzende Mittelbegriff nur darin beſtehen, daß ſie als gleichartig mit den gegebenen und dieſe als Repräſentanten ihrer Art gelten. In der That ſind einander die Einzelnen (derſelben Art) gleichartig. (§. 148. Nr. 5.) Dieſe Gleichartigkeit der Einzelnen ermöglicht den Schluß von Einigen derſelben Art auf Alle. Dieſer Schluß vervollſtändigt die Induction, indem er den Begriff B dem Begriff E gleichmacht. Der Schluß durch die Gleichartigkeit der Einzelnen iſt der Schluß der Analogie. Der Schluß durch Analogie vereinigt in ſich die Deduction und Induction: er ſchließt durch den Begriff des Einzelnen, alſo inductiv; er ſchließt durch die Gleichartigkeit aller Einzelnen, durch den allgemeinen Begriff des Einzelnen, alſo deductiv.

2. Die Entwicklung des kategoriſchen Schluſſes in den Formen der Deduction, Induction, Analogie liegt klar am Tage. Weil alles B = A und alles E = B iſt, darum iſt E = A: ſo ſchließt die Deduction. Warum iſt Alles B = A? Weil dieſe Einzelnen, die wir als ſolche hervorheben, gleich A und eben dieſelben gleich B ſind, darum iſt B = A: ſo ſchließt die Induction. Wenn ſie unvollſtändig iſt, darf ſie nur ſchließen: darum ſind einige B = A. Wenn einige B = A ſind, warum ſind alle B = A? Weil alle übrigen einzelnen B dieſen gegebenen einzelnen B gleichartig ſind, darum ſind ſie, wie dieſe, gleich A; darum ſind alle einzelne B = A, darum iſt alles B = A: ſo ſchließt die Analogie.

3. Die Einzelnen ſind gleichartig in Rückſicht ihrer Art, ſie ſind verſchieden in Rückſicht ihrer Individualität. Wenn die Analogie aus der Gleichartigkeit der Einzelnen eine Beſtimmung erweiſen will, die in die allgemeine Natur (Art oder Gattung) derſelben

gehört, ſo iſt ſie richtig. Wenn ſie dagegen dieſe Gleichartigkeit der Einzelnen auf Koſten ihrer Verſchiedenheit geltend macht, ſo iſt ſie falſch. Nun kann der Unterſchied des Allgemeinen und Beſonderen, des Beſonderen und Einzelnen nur durch die Specification des Allgemeinen und Beſonderen genau und richtig erkannt werden. Die Analogie ſpecificirt nicht. Daher iſt ſie der Verwechslung und dem Irrthum ſo leicht zugänglich, und ihr Schluß, weil er falſch ſein kann, iſt darum niemals apodiktiſch, ſondern immer nur wahrſcheinlich. Ohne die Specification des Allgemeinen bleibt die Deduction eine unbewieſene Vorausſetzung. Ohne die Specification des Beſonderen bleibt die Induction unvollſtändig und darum in ihrem Schlußſatz particular. Ohne die Specification des Allgemeinen und Beſonderen bleibt die Analogie nur wahrſcheinlich. (§. 40. §. 41.)

Zuſatz. Die hegel'ſche Logik fordert, daß die im Schluß (E — B — A) enthaltenen unvermittelten Urtheile vermittelt werden. Dieſe Forderung iſt richtig. Der Fehler war, daß ſie ſich zur Löſung dieſer Aufgabe an die Schlußfiguren wendet. Die ganze Aufgabe wird erſt richtig begriffen, wenn man den einfachen kategoriſchen Schluß (E — B — A) als Deduction beſtimmt hat. Die Vermittlung der beiden Urtheile (B = A und E = B) geſchieht nicht durch die dritte und zweite Schlußfigur, ſondern durch Induction und Analogie

## §. 164.

## 3. Der Schluß der Specification.

### Der diviſive Schluß.

1. Der Schluß der Subſumtion fordert den der Specification. Der kategoriſche Schluß beſtimmt das Einzelne durch ſeine Beſonderheit als Allgemeines. Die nächſte Frage heißt: was iſt das Allgemeine? Dieſe Frage kann nur gelöſt werden durch

die Specification des Allgemeinen. Das Allgemeine unterſcheidet ſich in dieſe Beſonderheiten. Das Beſondere iſt als beſonderte oder ſpecificirte Allgemeinheit ſelbſt wieder allgemein, die Art iſt ſelbſt wieder Gattung. Alſo muß das Beſondere ſich wieder ſpecificiren. Das Allgemeine muß darum gedacht werden als vermittelte Specification d. h. als Schluß. Dieſen Schluß nenne ich den der Specification. Die Formel heißt: die Gattung unterſcheidet ſich in dieſe Arten, jede Art unterſcheidet ſich in dieſe Unterarten, alſo unterſcheidet ſich die Gattung in dieſe Unterarten (A = B. C; B = a. b; C = c. d; alſo A = a. b. c. d.)

2. Das Allgemeine iſt fortſchreitende (zunehmende) Specification (§. 148). Die fortſchreitende Specification iſt Schluß. Die Aufgabe dieſes Schluſſes iſt die vollſtändige Specification des Allgemeinen, die Entfaltung aller in ihm enthaltenen Beſtimmungen. Der Schluß der Specification iſt vollendet, wenn das Allgemeine vollkommen auseinandergeſetzt iſt in allen ſeinen möglichen Beſtimmungen, wenn in dem letzten Schlußſatz kein Unterſchied mehr iſt zwiſchen Subject und Prädicat, alſo das Allgemeine und die Reihe der Beſonderen einander vollkommen gleich oder identiſch ſind, ſo daß ſich das Urtheil einfach umkehren läßt (alles A = a. b. c. d. — a. b. c. d = A).

Zuſatz. Es handle ſich z. B. um die vollſtändige Specification des Begriffs Viereck. Das Viereck unterſcheidet ſich in Parallelogramme und Nichtparallelogramme; jene unterſcheiden ſich in rechtwinklige und ſchiefwinklige, dieſe in Trapeze und Trapezoide; alſo unterſcheidet ſich das Viereck in rechtwinklige, ſchiefwinklige Parallelogramme, Trapeze, Trapezoide. Das rechtwinklige Parallelogramm unterſcheidet ſich in gleichſeitige und ungleichſeitige (Quadrat und Oblongum), das ſchiefwinklige in gleichſeitige und ungleichſeitige (Rhombus und Rhomboid). Alſo unterſcheidet ſich

das Viereck in Quadrat, Oblongum, Rhombus, Rhomboid, Trapez, Trapezoid. In dieſen Beſtimmungen iſt es vollſtändig ſpecificirt.

Nehmen wir den kantiſchen Begriff der Vorſtellung. Die Vorſtellungen unterſcheiden ſich in Anſchauungen und Begriffe. Die Anſchauungen unterſcheiden ſich in reine und empiriſche, die Begriffe ebenſo. Alſo unterſcheiden ſich die Vorſtellungen in reine und empiriſche Anſchauungen, in reine und empiriſche Begriffe. Oder den kantiſchen Begriff des Urtheils: das Urtheil unterſcheidet ſich in analytiſche und ſynthetiſche Urtheile, das ſynthetiſche in reine und empiriſche, das reine Urtheil in Erkenntniß- und Reflexionsurtheil, das reine Erkenntnißurtheil in mathematiſche und metaphyſiſche Urtheile, das reine Reflexionsurtheil in äſthetiſche und teleologiſche Urtheile. Alſo ſind die Urtheile analytiſch, mathematiſch, metaphyſiſch, äſthetiſch, teleologiſch, empiriſch. Die Metaphyſik unterſcheidet ſich wieder in Ontologie und Metaphyſik der Erſcheinungen, dieſe letztere in Naturphiloſophie und Sittenlehre u. ſ. f.

Handelt es ſich um die möglichen Standpunkte der Philoſophie, ſo muß der Begriff oder die Aufgabe der Philoſophie vollkommen ſpecificirt werden. Handelt es ſich in der Philoſophie um eine beſtimmte Unterſuchung, z. B. um die Beweiſe vom Daſein Gottes, ſo müſſen aus der Natur dieſer Aufgabe die möglichen Löſungen erkannt und vollſtändig auseinandergeſetzt werden. Der Beweis kann geführt werden ſowohl theoretiſch als praktiſch; der erſtere kann ſich gründen ſowohl auf Erfahrung als auf bloße Begriffe, er kann ſowohl empiriſch als ontologiſch ſein; der empiriſche kann ſich auf die allgemeine Thatſache der Welteriſtenz und auf die beſondere der Weltordnung gründen, er kann ſowohl kosmologiſch als phyſikotheologiſch ſein. Es giebt alſo der Möglichkeit nach moraliſche und theoretiſche Beweiſe vom Daſein Gottes; es giebt in dem letzteren der Möglichkeit nach den ontologiſchen, kosmologiſchen, phyſikotheologiſchen Beweis (welcher letztere weniger eine Nebenart als eine nähere Beſtimmung des kosmologiſchen iſt).

Der ſpecificirende Schluß iſt der eintheilende; er iſt das den Begriff immer mehr geſtaltende und individualiſirende Denken: das plaſtiſche, wie ich es bei Plato genannt habe. Plato hat dieſen Schluß in ſeiner ganzen Bedeutung erkannt und für den höchſten genommen, für die „Prometheuskraft" des menſchlichen Denkens. Ich verweiſe auf die platoniſchen Beiſpiele: der Begriff des Sophiſten und der Begriff des Staatsmanns. (§. 21. Nr. 3. Zuſatz 1 und 2.)

## §. 165.

## 4. Der Schluß der vollſtändigen Subſumtion (Definition).

### Der disjunctive Schluß.

Der Begriff ſoll vollkommen beſtimmt und in allen ſeinen Prädicaten entwickelt d. h. definirt werden. Das Einzelne iſt beſtimmt durch das Allgemeine: dieſe Beſtimmung iſt vermittelt durch den kategoriſchen Schluß. Das Allgemeine iſt ſpecificirt in das Beſondere: dieſe Beſtimmung iſt vermittelt durch den diviſiven Schluß. Die vollendete Specification giebt das Allgemeine, auseinandergeſetzt in alle ſeine Beſonderheiten: die Gattung, ausgedrückt durch den Inbegriff aller ihrer Arten. In dieſer durchgeführten Specification ſind alle Prädicate des Einzelnen enthalten von der nächſten Art bis zur oberſten Gattung. Die Definition des Begriffs fordert deſſen Subſumtion unter alle ſeine Prädicate d. h. die vollſtändige Subſumtion. Die Subſumtion iſt vollſtändig, wenn das Einzelne beſtimmt wird durch das vollſtändig ſpecificirte Allgemeine, d. h. wenn es ſubſumirt wird allen Beſonderen (allen Arten der Gattung). Die Beſtimmung durch alle Beſonderheiten iſt in Rückſicht auf das Allgemeine conjunctiv, in Rückſicht auf das Einzelne disjunctiv (§. 147. Nr. 3). Von den Beſtimmungen, welche das disjunctive Urtheil

ſetzt, kann dem Begriff nur eine zukommen. Welche ihm zukommt, kann nur durch den Schluß ausgemacht werden. Der Schluß, der dieſe Entſcheidung vollzieht und das disjunctive Urtheil in ein kategoriſches verwandelt, iſt der disjunctive Schluß.

1. Der disjunctive Schluß geht Schritt für Schritt mit dem diviſiven. Das Allgemeine wird ſpecificirt. Das Einzelne wird den geſetzten Beſtimmungen des Allgemeinen ſubſumirt, und es wird entſchieden, welche dieſer Beſtimmungen ihm zukommt. Je weiter die Specification fortſchreitet, um ſo ſpecieller werden die Beſtimmungen, um ſo näher wird im disjunctiven Schluß das Einzelne beſtimmt, bis ſich mit der Specification des Allgemeinen im diviſiven Schluß zugleich die Definition des Einzelnen im disjunctiven vollendet. Die Formel heißt: A iſt ſowohl B oder C (es unterſcheidet ſich in dieſe beiden Arten). Alſo iſt E entweder B oder C. Nun iſt es nicht C, alſo iſt es B (oder nun iſt es B, alſo iſt es nicht C). B iſt ſowohl $\alpha$ als $\beta$. Alſo iſt E entweder $\alpha$ oder $\beta$. Nun iſt es nicht $\alpha$, alſo iſt es $\beta$. Alſo iſt E beſtimmt als A, welches näher beſtimmt B, welches näher beſtimmt $\beta$ iſt. Wir bewegen uns in der Definition von E, die auf dieſem Wege nothwendig ihr Ziel erreicht.

2. Damit iſt die Aufgabe der Begriffsbeſtimmung gelöſt. Dieſe Aufgabe wird vollkommen ausgedrückt durch den diviſiven Schluß und vollkommen aufgelöſt durch den disjunctiven, der mit dem diviſiven fortſchreitet. Das disjunctive Urtheil enthält die Frage, welche der disjunctive Schluß entſcheidet. (§. 154. Nr. 2. Zuſatz). Wir können darum den disjunctiven Schluß auch den definirenden nennen, weil er es iſt, der die Definition vollzieht; darum iſt er unter den Schlußformen die höchſte, wie das disjunctive Urtheil die höchſte Urtheilsform war.

Zuſatz. Ich will dieſen Werth des disjunctiven Schluſſes

durch Beiſpiele verdeutlichen. Nehmen wir zwei der wichtigſten Begriffsbeſtimmungen, welche die Philoſophie erleuchtet haben: Kants Erklärung der Erkenntniß und ſeine Erklärung von Raum und Zeit.

Was iſt Erkenntniß? Jede Erkenntniß iſt ein Urtheil (E = A). Die Urtheile unterſcheiden ſich in analytiſche und ſynthetiſche Urtheile (A = B. C). Alſo iſt die Erkenntniß entweder ein analytiſches Urtheil oder ein ſynthetiſches (E = entweder B oder C). Nun iſt die Erkenntniß kein analytiſches Urtheil, alſo iſt ſie ein ſynthetiſches. Die ſynthetiſchen Urtheile unterſcheiden ſich in Urtheile a priori und Urtheile a poſteriori. Alſo iſt die Erkenntniß entweder ein ſynthetiſches Untheil a priori oder ein ſynthetiſches Urtheil a poſteriori. Nun iſt ſie kein ſynthetiſches Urtheil der letzeren Art. Alſo iſt ſie ein ſynthetiſches Urtheil a priori. Hier iſt die kantiſche Definition der Erkenntniß: Erkenntniß = ſynthetiſche Urtheile a priori.

Was iſt Raum und Zeit? Raum und Zeit ſind Vorſtellungen. Die Vorſtellungen unterſcheiden ſich in Anſchauungen und Begriffe. Sie ſind nicht Begriffe, alſo Anſchauungen. Die Anſchauungen unterſcheiden ſich in empiriſche und reine. Alſo ſind Raum und Zeit entweder empiriſche oder reine Anſchauungen. Sie ſind nicht empiriſche Anſchauungen, alſo ſind ſie reine Anſchauungen. Hier iſt die Definition von Raum und Zeit: das Thema der transſcententalen Aeſthetik, welche eben dieſe Schlüſſe in allen ihren Theilen ausführt.

Um anſchaulich zu machen, wie aus dem diviſiven Schluß vermöge der Disjunction die Definition hervorgeht, gebe ich das eben gebrauchte Beiſpiel in dem äußeren Schema:

Der Begriff der Vorſtellung (in Rückſicht auf Raum und Zeit)

iſt vollkommen ſpecificirt. Wenn ich Raum und Zeit durch alle übergeordneten Begriffe beſtimme, vom Allgemeinen fortſchreitend zum Beſonderen (Vorſtellung, Anſchauung, reine Anſchauung), ſo ſind Raum und Zeit vollkommen definirt.

Welches iſt nach Kant der wirkliche Beweis vom Daſein Gottes? Die theoretiſchen Beweiſe vom Daſein Gottes unterſcheiden ſich in Erfahrungsbeweiſe und reine Vernunftbeweiſe. Die Beweiſe aus der Erfahrung unterſcheiden ſich in den kosmologiſchen und phyſikotheologiſchen. Alſo ſind die möglichen theoretiſchen Beweiſe vom Daſein Gottes der kosmologiſche, phyſikotheologiſche, ontologiſche. Jeder wirkliche Beweis iſt mithin entweder kosmologiſch oder phyſikotheologiſch oder ontologiſch. Nun kann der Beweis weder kosmologiſch noch phyſikotheologiſch ſein; alſo giebt es überhaupt keinen empiriſchen Beweis vom Daſein Gottes. Alſo iſt der einzig mögliche Beweis der ontologiſche. Auf dieſe Weiſe wollte Kant in einer ſeiner vorkritiſchen Schriften „den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonſtration des Daſeins Gottes" gefunden haben. In der Kritik der reinen Vernunft ſtieß er auch den ontologiſchen um und kam ſo zu dem Reſultat, daß es überhaupt keinen wirklichen Beweis vom Daſein Gottes gebe.

Plato definirt den Begriff des Sophiſten und den Begriff des Staatsmannes, indem er dort den allgemeinen Begriff der erwerbenden Kunſt, hier den der königlichen Kunſt (deren erſte Beſtimmung die Einſicht iſt) vollkommen ſpecificirt und mit der Diviſion des allgemeinen Begriffs den disjunctiven Schluß in Rückſicht auf den zu determinirenden Begriff des Sophiſten und Staatsmanns Glied für Glied fortſchreiten läßt. Man iſt in dieſen platoniſchen Geſprächen, wie in dem Atelier eines Künſtlers. Die Begriffe ſind ausgearbeitet, wie Bildſäulen. Die Definition des Angelfiſchers dient als Vorſtudie und zugleich als Modell zu der des Sophiſten, der auch angelt, aber nach reichen Jünglingen, und die Tugend als Köder braucht. Der Begriff des Sophiſten ganz dicht neben dem des Paraſiten! (§. 21. Nr. 5.)

## §. 166.

## 5. Die hypothetiſche Schlußform.

1. Der Schluß ſteht unter der Bedingung des Urtheils, das Urtheil ſteht unter der Bedingung des Begriffs, der ſein Subject und damit ſeine Vorausſetzung bildet. Den Begriff geſetzt, ſo ſind dieſes ſeine Beſtimmungen, die in Urtheil und Schluß ausgemacht werden. Das Allgemeine als Subject geſetzt, ſo gelten dieſe Beſtimmungen als ſeine Arten. Das Einzelne als Subject geſetzt, ſo gelten dieſe Beſtimmungen als ſeine Prädicate. Darum läßt ſich jedes Urtheil in der hypothetiſchen Form ausdrücken. Dieſe Form trägt zur Beſtimmung des Begriffs nichts bei, ſie ſetzt nicht die Beſtimmung als ſolche, ſondern ſie ſetzt dieſelbe als Folge, ſie beſtimmt deren Geltung als eine bedingte, ſie läßt die Bedingung, unter der jene Begriffsbeſtimmung ſtattfindet, offen, und es bleibt dahingeſtellt, ob die Bedingung in der That iſt oder nicht. Die hypothetiſche Urtheilsform ſetzt die Begriffsbeſtimmung als die Folge eines Grundes, der nicht feſtſteht; darum kann die Beſtimmung ſelbſt im Grunde nur als möglich gelten, und die hypothetiſche Form fällt deshalb mit der problematiſchen zuſammen. Weil die Begriffsbeſtimmung in jedem Urtheil hypothetiſch geſetzt werden kann, darum darf ſie als problematiſch gelten; und was durch dieſe Form an den Tag kommt, iſt keine neue oder weitere Begriffsbeſtimmung, ſondern die Natur des Urtheils überhaupt, dem vermöge ſeiner Natur die Nothwendigkeit mangelt. Die wirkliche Begriffsbeſtimmung iſt ſtets vermittelt. Im bloßen Urtheil dagegen iſt die Begriffsbeſtimmung nie vermittelt. Daher reicht das Urtheil als ſolches nur bis zur Möglichkeit: daher die hypothetiſche und mit ihr die problematiſche Form, die der Natur des Urtheils inwohnt und deshalb aus jedem Urtheil her-

vortreten kann. Man muß ſich über dieſen Punkt nicht täuſchen laſſen durch die apodiktiſche Urtheilsform, die einen Schluß in ſich trägt (§. 155, Nr. 1).

2. Nun geht der Schluß von dem Urtheil aus und hat an dieſem, wie das Urtheil an dem Begriff, ſeine Vorausſetzung. Damit geht auch die hypothetiſche Form in den Schluß über, und jeder Schluß läßt ſich in dieſer Form ausdrücken. Das Schema jedes Schluſſes heißt: wenn die Prämiſſen gelten, ſo gilt der Schlußſatz.

3. Der Schluß aber vermittelt die Begriffsbeſtimmungen und ſetzt ſie dadurch als wirklich. Er definirt den Begriff. Er muß deshalb die hypothetiſche Form, die er mit dem Urtheil in ſich aufnimmt, in eine definitive verwandeln, d. h. er muß die hypothetiſche Form ſetzen und aufheben; er muß die Bedingung, die im hypothetiſchen Urtheil offen bleibt, ſchließen, indem er ſie feſtſtellt. Dies geſchieht in dem ſogenannten hypothetiſchen Schluß, deſſen Formel heißt: wenn A iſt, ſo iſt B; nun iſt A, alſo iſt B. Durch dieſen Schluß wird keine neue Begriffsbeſtimmung geſetzt, ſondern der Begriff ſelbſt wird als Wirklichkeit erklärt: er iſt nichts zufällig Geſetztes, ſondern eine nothwendige Sache d. h. Object. In der That kommt es nicht dem Urtheil, ſondern nur dem Schluß zu, den Begriff als wirklich zu ſetzen. Denn nur im Schluß wird erkannt, daß der Begriff ſeine Beſtimmungen nicht bloß hat, ſondern dieſelben vermittelt, daß er ſich ſelbſt ſpecificirt, daß er nicht bloß dieſes oder jenes iſt, ſondern daß er der erzeugende Grund des Beſonderen, alſo eine wirkliche Macht iſt. Nur im Schluß vollzieht ſich die Definition. Jede wirkliche Definition iſt die fortſchreitende und vollendete Beſonderung des Allgemeinen. Dieſe Beſonderung iſt zugleich eine fortſchreitende und vollendete Begründung. Die wirkliche Definition iſt genetiſch. Was aber vollkommen begründet iſt,

das exiſtirt (§. 123). Was ſich ſelbſt begründet, das iſt wahrhaft wirklich. Dieſe Wirklichkeit des Begriffs nennen wir die Objectivität.

Zuſatz. Ein Beiſpiel des hypothetiſchen Schluſſes, der beſſer anders hieße, da er die hypothetiſche Form nur ſetzt, um ſie aufzuheben. Kant erklärt die Erkenntniß als ein ſynthetiſches Urtheil a priori. Ein ſolches Urtheil iſt nur möglich durch allgemeine und nothwendige Begriffe, welche die Erſcheinungen verknüpfen, d. h. durch Kategorien. Dieſe verhalten ſich demnach zur wirklichen Erkenntniß, wie die Bedingung zum Bedingten, wie das Allgemeine zum Beſonderen. Der Schluß heißt: „wenn es Kategorien giebt, ſo giebt es Erkenntniß. Nun giebt es Kategorien (der Beweis dieſes Unterſatzes bildet bekanntlich eine der wichtigſten Unterſuchungen der transſcendentalen Logik); alſo giebt es Erkenntniß.“ In der negativen Form: „wenn die Bedingung A nicht iſt, ſo giebt es keine Erkenntniß. Nun giebt es Erkenntniß; alſo muß A ſein.“ Dieſen Beweis nennt Kant den transſcendentalen oder kritiſchen und braucht ihn zur Feſtſtellung ſeiner wichtigſten und ſchwierigſten Lehren, wie z. B. bei den Grundſätzen des reinen Verſtandes, namentlich bei den Analogien der Erfahrung.

## Achtes Capitel.

## Das Object.

### §. 167.

### Der Begriff des Objects.

1. Das Wort Object tritt ſowohl im philoſophiſchen als im gewöhnlichen Sprachgebrauch in ſehr verſchiedenen Bedeutungen auf, die wir genau unterſcheiden müſſen, um nicht mit der Vieldeutigkeit des Worts eine Unklarheit in den Begriff einbringen zu laſſen. Es iſt leicht einzuſehen, daß Object und Subject als correlate Begriffe auf einander hinweiſen, daß ſie eine Relation bilden, außer welcher oder von welcher abgeſehen das Wort Object keinen Sinn hat. Doch iſt es gerade dem gewöhnlichen Bewußtſein ſehr geläufig geworden, bei dem Begriffe des Objects von dem des Subjects gänzlich zu abſtrahiren, das Object zu nehmen, als ob es ganz außerhalb des Subjects und von dieſem vollkommen unabhängig wäre. Soll dieſe Bedeutung ernſthaft gelten, ſo müßte unter Object verſtanden werden, was Kant „Ding an ſich" genannt hat, das Ding jenſeits ſelbſt der Möglichkeit unſerer Vorſtellung, das Ding, welches in die ſubjective Vorſtellung nie eingeht und darum nie Object ſein kann: alſo das Ding, ſofern es *nicht* Object iſt. Wird das gewöhnliche Bewußtſein beim Wort genommen, ſo verſteht es unter Object gerade das Gegentheil desſelben. Aber es will nicht,

daß man ſeine Worte genau nimmt; es will unter Object nicht das unvorſtellbare Ding, ſondern die Dinge verſtanden wiſſen, die es als wirklich vorſtellt, die alſo mit dem vorſtellenden Subject in Zuſammenhang und Relation ſind.

2. Der philoſophiſche Sprachgebrauch hat von dieſer Beziehung nicht abſtrahirt. Er beſtimmt den Begriff des Objects in Rückſicht auf den Begriff des Subjects und umgekehrt; er nimmt beide Begriffe als Correlata. Welche aber der beiden Seiten die objective und welche die ſubjective iſt: in dieſer Beſtimmung iſt ſich der philoſophiſche Sprachgebrauch im Laufe der Zeit nicht gleichgeblieben. Vielmehr haben beide Begriffe in der Ausdrucksweiſe der Philoſophie mit der Zeit die Rollen getauſcht. Was wir heute als „ſubjectiv" bezeichnen, das nannten nach dem Vorgange der Scholaſtiker noch Descartes und Spinoza „objectiv". Was in unſerer Vorſtellung exiſtirt, von dem ſagen wir, daß es ſubjectiv ſei; dagegen ſei objectiv, was in Wirklichkeit exiſtirt. Wir nennen das Sein in der Vorſtellung ſubjectiv, das Sein in der Wirklichkeit objectiv. Umgekehrt drückten ſich Descartes und Spinoza aus. In der Vorſtellung exiſtiren nannten ſie „esse objectivum"; in Wirklichkeit exiſtiren dagegen „esse subjectivum". Dieſe Bezeichnung iſt im Grunde richtiger und dem Wortſinne treuer, als die heutige. Objectiv ſein heißt objicirt, gegenübergeſtellt, vorgeſtellt ſein. Object ſein = vorgeſtellt ſein. Die Vorſtellung iſt unſer Object, und jedes unſrer Objecte iſt Vorſtellung. Was wir als wirklich vorſtellen, das ſtellen wir vor als von unſrer Vorſtellung unterſchieden, als etwas Selbſtändiges außer uns, das uns in Wahrheit gegenüberſteht, darum (gleich uns) als ein ſubjectives Weſen oder als Subject exiſtirt. Subject ſein heißt ein Weſen für ſich ſein, d. h. wirklich ſein.

3. Was wir als wirklich vorſtellen, das müſſen wir als

ein von uns unterschiedenes Wesen, als ein Subject vorstellen: das nannte der frühere Sprachgebrauch der Philosophie „subjectives Dasein"; das nennt der heutige, mit dem der gewöhnliche zuletzt übereinstimmt, „objectives Dasein". Sagen wir mit dem früheren Sprachgebrauch: „das Wirkliche ist subjectiv", so wird nicht ausgeschlossen, daß wir diese Wirklichkeit vorstellen, daß also das Subject zugleich objectiv ist. Sagen wir mit dem heutigen Sprachgebrauch: „das Wirkliche ist objectiv", so wird nicht ausgeschlossen, daß wir diese Wirklichkeit vorstellen, daß sie unsere Vorstellung ausmacht, daß also das Object zugleich subjectiv ist. Welchem Sprachgebrauch wir auch folgen, so müssen wir das Subject zugleich als Object und das Object zugleich als Subject setzen.

4. Die Objecte sind Vorstellungen. Die Objectivität fällt in das Gebiet der Vorstellung und ist nichts jenseits desselben. Wir nennen objectiv nur, was wir als wirklich setzen oder vorstellen. In diesem Sinne sind nicht alle unsere Vorstellungen objectiv; nicht alle haben Objectivität. Nur diejenigen Vorstellungen sind objectiv, die nicht bloß subjectiv sind. Bloß subjectiv sind Vorstellungen, welche nur in uns sind. Aber alle Vorstellungen sind in uns. Darum werden wir in dem Gebiete der Subjectivität selbst das Kriterium aufsuchen müssen, welches die bloß subjectiven Vorstellungen von den objectiven unterscheidet. Die Unterschiede der Subjectivität sind das Allgemeine, Besondere, Einzelne. Es giebt Vorstellungen, die bloß in dem einzelnen Subject sind, die dieses Individuum hat, ein anderes nicht hat, die darum zufällige oder bloß mögliche, nicht nothwendige Vorstellungen, individuelle oder particulare, nicht allgemeine Vorstellungen sind. Wir werden daher in den Vorstellungen selbst von den bloß individuellen und zufälligen die allgemeinen und nothwendigen unterscheiden, die das Subject ver-

möge ſeines Weſens haben muß, die in der Natur oder in dem Begriffe desſelben enthalten ſind. Jene ſind bloß ſubjectiv; dieſe ſind objectiv, ſie haben allgemeine und nothwendige Geltung d. h. objectiven Werth oder Objectivität. So hat Kant den Begriff der Objectivität beſtimmt. Nennen wir die allgemeinen und nothwendigen Vorſtellungen im Unterſchiede von den particularen und zufälligen, welche bloße Vorſtellungen ſind, Begriffe, ſo leuchtet ein, daß nur die Begriffe und was aus ihnen folgt Objectivität haben; daß nur aus ihnen die Objectivität begriffen werden kann; daß der Begriff des Objects eben darin beſteht, die Objectivität des Begriffs zu ſein. Die kantiſche Vernunftkritik lehrt, wie dieſe allgemeinen und nothwendigen Vorſtellungen nicht todte und leere Allgemeinheiten ſind (wie man ſie häufig und gründlich mißverſtanden hat), ſondern die erzeugenden Bedingungen, welche Erſcheinungen ſetzen, verknüpfen und eine Welt der Erſcheinungen zu Stande bringen, die unſere nothwendige Vorſtellung, unſer Object, den Inbegriff unſerer Objecte ausmacht.

5. Es iſt vollkommen gedankenlos, das Object zu nehmen, als ob es ohne Beziehung auf das Subject als Ding an ſich exiſtirte. Es iſt aber auch nicht richtig, Subject und Object zu nehmen, als ob ſie bloß Correlata wären, die ſich gegenſeitig vorausſetzen. Es iſt der Begriff, der das Object macht, nicht etwa bloß (im Subject) ſich auf das Object bezieht als auf ein Anderes, das ihm gegenüberſteht. So lange der Begriff noch nicht alle ſeine Beſtimmungen geſetzt und ſeine Specification noch nicht vollendet hat, iſt er noch im Reiche des Allgemeinen, welches ſo viele Möglichkeiten enthält. Je weiter die Beſonderung fortſchreitet, je ſpecieller die Beſtimmungen werden, um ſo mehr verengt ſich das Gebiet der Möglichkeiten, bis ſich zuletzt innerhalb des Beſonderen alle Möglichkeiten in einer ein-

zigen concentriren, mit welcher die Wirklichkeit eintritt; bis ſich zuletzt das Allgemeine in einen Punkt zuſammenzieht, der die Specification vollendet, den Begriff ſchließt, das Allgemeine vereinzelt. Der durchgängig beſtimmte Begriff iſt daher der wirkliche, der einzelne, der objective. Wir verſtehen demnach unter Object nichts anderes als den wirklich gewordenen, individualiſirten, geſchloſſenen Begriff; daher wir auch den Uebergang vom Subject zum Object durch den Schluß (den vollkommen beſtimmten Begriff) gemacht haben. Wir mußten den Begriff als Selbſtſpecification oder als Selbſtverwirklichung denken. Iſt dieſe vollendet, ſo müſſen wir den Begriff als wirkliches einzelnes Subject, als einzelnes Ding oder als Object denken.

Zuſatz. Der Uebergang vom Subject zum Object iſt der Uebergang vom Allgemeinen zum Einzelnen, von der Möglichkeit innerhalb des Begriffs zur Wirklichkait, von dem Begriff als Grund zu dem Begriff als Folge. Die Wirklichkeit des Begriffs iſt die Objectivität. Dieſe Erklärung giebt zugleich den Unterſchied zwiſchen Objectivität, Wirklichkeit, Erſcheinung, Ding, Exiſtenz, Daſein u. ſ. f.

Wir erklären die Objectivität durch die Wirklichkeit des Begriffs und dieſe durch die Einzelnheit oder Individualität des Allgemeinen. In dieſem Sinne darf der Satz gelten, den die Nominaliſten des Mittelalters, die Realiſten der neuern Zeit zu dem ihrigen machen, indem ſie ihn gegen die Begriffe kehren: „die einzelnen Objecte ſind das wahrhaft Wirkliche“.

Dieſer Uebergang vom Begriff zum Object hat viele Gegner gefunden, namentlich ſolche, die gern von der unüberſteiglichen Kluft zwiſchen beiden reden. Wir haben dieſe Kluft ſchon beleuchtet und geſehen, daß ſie keine iſt. Völlig gedankenlos aber ſind die Einwürfe derer, die den Uebergang, den ſie für unmöglich erklären, ſelbſt machen. Wenn es keinen Uebergang geben ſoll vom Begriff zum Object, ſo darf es auch keinen geben vom Object zum

Begriff. Wenn aber der letztere möglich iſt, warum ſoll es der erſte nicht auch ſein? In der That iſt der Uebergang vom Object zum Begriff die geläufigſte Sache der Welt und gilt bei allen, die den Uebergang von der anderen Seite her beſtreiten. Woher haben wir denn die Begriffe? Alle Welt ſagt: „Wir haben ſie von den Objecten, aus denen ſie geſchöpft, von denen ſie abſtrahirt ſind.“ Wie kann man etwas abſtrahiren, das nicht da iſt? Wie kann man aus Objecten Begriffe nehmen, wenn nicht die Objecte Begriffe haben, wenn ſie nicht Begriffe ſind? Wenn die Objecte nicht Begriffe ſind, ſo können auch nie aus ihnen Begriffe gemacht werden. Was ſind denn nach der gewöhnlichen Theorie die Begriffe, die wir von den Objecten abſtrahiren? Sie ſind verallgemeinerte Objecte. Was ſind nach unſerer Erklärung die Objecte? Sie ſind vereinzelte (individualiſirte) Begriffe. Dieſe beiden Erklärungen ſind doch nicht im Widerſtreit? Iſt der Begriff das verallgemeinerte Object, ſo kann das Object nichts anderes ſein als der vereinzelte Begriff. Aber ein ſehr gedankenloſer und zugleich ſehr geläufiger Widerſpruch iſt es, wenn man in demſelben Zuge die Begriffe für verallgemeinerte Objecte und die Objecte für das Gegentheil der Begriffe erklärt.

Auch die formale Logik ſteigt auf der Leiter ihrer Diviſionen und Subdiviſionen bis zu der Grenze herab, wo die Begriffe aufhören theilbar zu ſein, wo mit dem Ende der Diviſion das Individuum eintritt, das Allgemeine ins Einzelne, der Begriff ins Object, das Denken aus den abſtracten Vorſtellungen in die anſchaulichen übergeht. An dieſer Grenze macht die formale Logik Halt und kehrt zu ihren Abſtractionen und Diviſionen zurück; ſie kann nicht anders, denn ſie verkehrt nur mit dem abſtracten Denken, und dieſes iſt nicht im Stande, das Einzelne zu erleuchten (§. 148, Nr. 3). Wie das Denken zum Anſchauen, ſo verhalten ſich die Begriffe zu den Objecten. Und das Denken geht nur deshalb aus der Anſchauung hervor, weil es die Anſchauung bildet (§. 73, Nr. 5).

## §. 168.

## Die Objectivität des Begriffs. Die Objecte.

1. Wir haben gezeigt, daß der Begriff als Object gedacht werden muß. Die nächste Frage heißt: wie muß das Object gedacht werden? Als der vollkommen bestimmte, wirkliche, einzelne Begriff, als Individuum. Der vollkommen bestimmte Begriff ist zugleich vollkommen begründet, denn er ist bestimmt durch die Besonderung des Allgemeinen, und diese Besonderung ist zugleich seine Begründung. Was aber vollkommen begründet ist, das haben wir schon früher begriffen als Folge oder Existenz. Und da es die Folge ist, in welcher der Grund zu Tage kommt, so haben wir die Folge oder Existenz begriffen als Erscheinung (§. 123). Und da es viele und verschiedene Gründe waren, aus deren Vereinigung die Folge hervorging, so haben wir die Erscheinung als die Einheit vieler und verschiedener Beschaffenheiten d. h. als Ding begriffen (§. 125). Das Object ist vollkommen begründet: darum darf es gedacht werden als Folge, Existenz, Erscheinung, Ding. Aber alle diese Kategorien, weil sie um so viel niedriger und abstracter sind als die des Objects, sind zur Erklärung des letzteren zu weit; sie werden erst treffend, wenn sie gelten als bestimmt durch den Begriff. Das Object ist die Folge, deren Grund der Begriff (die Gattung) ist. Das Object ist die Existenz oder Erscheinung des Begriffs. Das Object ist das Ding als Begriff, d. h. das Ding als einzelnes Subject, als Individuum.

2. Das Einzelne folgt aus der Besonderung des Allgemeinen. Je weiter die Specification fortschreitet, um so specieller werden die Bestimmungen, um so genauer die Unterschiede, um so mehr Besonderheiten treten hervor, deren jede sich in dem einzelnen Subjecte vollendet. In dem Begriffe des Individuums

liegt, daß es nicht ſpecieller werden kann als es iſt, daß aus ihm keine Differenz der Arten mehr hervorgeht, daß es alſo nicht verſchiedenartig, ſondern gleichartig iſt, d. h. gleich den Individuen ſeiner Art. Der Begriff des Individuums fordert demnach die Mehrheit der Individuen. So folgt aus der Natur des Begriffs durch die Verſchiedenheit der Beſonderen und die Gleichartigkeit der Einzelnen die Vielheit der Objecte, die als Subjecte derſelben Art gleichartig, als Subjecte verſchiedener Arten verſchiedenartig ſind.

Alſo muß die Objectivität des Begriffs gedacht werden als ein Inbegriff von Objecten, deren jedes ein einzelnes Subject ausmacht? Die Frage heißt: wie muß der Inbegriff der Objecte gedacht werden?

## §. 169.
## Das Syſtem der Objecte.

Der Begriff iſt in ſeiner Einzelnheit vollkommen beſtimmt. Dieſe ſeine Beſtimmungen ſind vollkommen vermittelt. Dieſe Vermittlung wurde gedacht als Schluß, und zwar als ein Schluß, der ſelbſt vermittelt iſt durch Schlüſſe: als ein Syſtem von Schlüſſen. Da nun der Begriff in ſeiner Allgemeinheit ſich ſelbſt ſpecificirt und dadurch alle ſeine Beſtimmungen zugleich ſetzt und ordnet, ſo bildet jeder Begriff ein genau beſtimmtes Glied in der Ordnung der Begriffe, in der Begriffswelt (§. 144 Nr. 4). Und da es der Begriff iſt, der das Object macht, ſo leuchtet ein, daß auch die Objecte (eben weil ſie Begriffe ſind) ein Syſtem bilden müſſen. Der Inbegriff der Objecte muß gedacht werden als ein Syſtem oder als eine Ordnung der Objecte. Die Frage heißt: wie muß dieſes Syſtem gedacht werden?

## §. 170.
## Das Univerſum oder die Welt.

Da die Objecte aus den Begriffen hervorgehen als deren Einzelnheit oder Individualität, ſo muß aus den Objecten eine Ordnung hervorgehen, die der Natur des Begriffs entſpricht und dieſelbe ausdrückt. Jedes Object iſt ein Individuum, ein einzelnes wirkliches Subject, es iſt als ſolches ſelbſtthätig, jedes in ſeiner beſonderen Art und Eigenthümlichkeit. Die Selbſtthätigkeit iſt aber im Gebiete des objectiven Begriffs eine andere, als in dem des ſubjectiven. Der ſubjective Begriff unterſcheidet ſich vom objectiven, wie das Allgemeine vom Einzelnen. Die Selbſtthätigkeit des Allgemeinen iſt ſeine Selbſtſpecification. Das Object als Individuum kann ſich nicht ſpecificiren, es kann nicht ſpecieller werden als es iſt: es kann ſich alſo nur verallgemeinern. Aber dieſe Verallgemeinerung darf keine ſolche ſein, welche das Object in den allgemeinen Begriff auflöſt und zurückverſetzt, denn dadurch würde die Einzelnheit und mit dieſer die Objectivität ſelbſt aufgehoben. Alſo kann die Selbſtthätigkeit der Objecte nur darin beſtehen, daß ſie ihre Allgemeinheit bethätigen, ohne aufzuhören, individuelle oder einzelne Weſen zu ſein; daß ſie alſo ein Allgemeines bilden, welches die Einzelnen als wirkliche Individuen in ſich begreift. Dieſe Allgemeinheit nennen wir Welt oder Univerſum: das iſt die Geſammtheit aller Objecte in ihrem begriffsgemäßen Zuſammenhange. Das Allgemeine, welches den Objecten vorausgeht und ſie bildet, iſt der Begriff in ſeiner Specification. Das Allgemeine, welches in den Objecten beſteht und durch ſie gebildet wird, iſt das Univerſum. Die Frage heißt: wie muß das Univerſum gedacht werden? Wie muß es zunächſt gedacht werden?

## §. 171.
## Der Mechanismus.

Die Objecte ſind wirkſame oder thätige Subjecte. Was ſie verwirklichen, kann nur ihr eigenes Weſen ſein. Da ſie Individuen ſind, ſo können ſie ſich nicht individualiſiren. Sie können daher nur ihr allgemeines Weſen oder ihre Einheit bethätigen. Was ſie verwirklichen, iſt demnach ihre Zuſammengehörigkeit oder Vereinigung.

Aber als einzelne Subjecte, deren jedes ein ſelbſtändiges Weſen für ſich iſt, müſſen ſich die Objecte gegenſeitig ausſchließen; dieſe Differenz der Objecte bildet die erſte Vorausſetzung und Grundlage ihrer Vereinigung. Eine Vereinigung ſolcher, die ſich gegenſeitig ausſchließen, oder eine gegenſeitige Ausſchließung ſolcher, die zuſammengehören, läßt ſich nur denken als eine äußere Vereinigung, als ein mechaniſcher Zuſammenhang. Darum iſt der Mechanismus die erſte Form, in der das Univerſum oder der Zuſammenhang der Objecte gedacht werden muß. Als Individuen ſtehen die Objecte einander gegenüber; vermöge ihrer allgemeinen Natur ſtehen die Objecte in einer nothwendigen Gemeinſchaft. Dieſe Gemeinſchaft in der Ausſchließung, dieſe Ausſchließung in der Gemeinſchaft bezeichnen wir als das mechaniſche Verhältniß der Objecte. Alſo iſt die nächſte Frage: wie muß dieſe mechaniſche Gemeinſchaft, wie muß der Weltzuſammenhang als Mechanismus gedacht werden?

Zuſatz. Der Begriff des Univerſums iſt mit dem der Natur ſo wenig identiſch, als der Begriff des Objects mit dem des Körpers. Alle Körper ſind Objecte, aber nicht alle Objecte ſind Körper. Dieſe einfache Wahrheit widerlegt die irrige Vorſtellung, der Viele das Wort reden, als ob mit dem Begriff des Objects die Me-

taphyſik am Ende ſei und die Phyſik anfange. Man hat dieſe Anſicht namentlich dadurch begründen wollen, daß die Kategorien, die den Begriff des Univerſums entwickeln, ſpeciell phyſikaliſcher Art ſeien, wie z. B. gleich an erſter Stelle der Begriff des Mechanismus. Vielmehr zeugt dieſer Begriff gerade dagegen. Er gilt keineswegs bloß in der bewegten Körperwelt, ſondern überall da, wo Objecte, die einander ausſchließen, in einer Gemeinſchaft gedacht werden; überall da, wo es ſich um eine Gemeinſchaft handelt, welche die differente Eigenthümlichkeit ihrer Glieder nicht aufhebt, ſondern beſtehen läßt. Man redet nicht bloß im übertragenen, ſondern im genauen Sinne des Worts von einem Mechanismus, der keineswegs ſpeciell phyſikaliſcher Art iſt: von dem mechaniſchen Verhältniß der Vorſtellungen in unſerem Geiſt, von einer mechaniſchen Gewalt der Begierden, von einem Mechanismus ſowohl in der Verfaſſung des Staats als in dem gegenſeitigen Verhältniß der Staaten. Der Mechanismus gilt und hat gegolten als ein Princip nicht bloß der Naturerklärung, ſondern der Welterklärung. Nicht weil man die Natur mechaniſch erklärt hat, darum hat man auch die Welt mechaniſch erklärt; ſondern weil man die Welt, den Inbegriff aller Objecte, nur als Mechanismus zu denken vermochte, hat man auch die Natur in dieſer Form begriffen. Richtig erwogen, iſt es nicht der Mechanismus, der unter den Naturbegriff, ſondern es iſt der Naturbegriff, der unter den Mechanismus fällt. Die mechaniſche Theorie iſt in der Metaphyſik früher einheimiſch geweſen als in der Phyſik, und ſie iſt in dieſe aus jener gekommen. Sie iſt nicht phyſikaliſch, ſondern metaphyſiſch ausgemacht worden, wie die Entwicklung der alten Philoſophie auf das deutlichſte zeigt (Demokrit); wie in neuerer Zeit die tiefſinnigen Unterſuchungen Kants bewieſen haben (metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft). Der Mechanismus beſteht nach Kant darin, daß die Bewegungen der Körper nur äußere Urſachen haben können. Warum? Weil die Materie ein Object nur der äußeren Anſchauung iſt, in der es keine inneren Urſachen giebt.

## §. 172.
## 1. Die mechaniſche Determination.

1. Die Objecte bilden eine Gemeinſchaft; ſie ſchließen ſich gegenſeitig aus: beides gilt zugleich. Sie bilden die Gemeinſchaft durch ihre Wirkſamkeit; denn was ſie allein verwirklichen und bethätigen können, iſt ihr Zuſammenhang. Ihre Wirkſamkeit iſt ausſchließender Art, alſo können die Objecte nur äußerlich auf einander einwirken, ſie greifen ſich gegenſeitig an und determiniren einander. In dieſer Determination iſt nicht etwa das eine Object bloß thätig, das andere bloß leidend, ſondern jedes iſt beides zugleich. Ein Object, das bloß thätig wäre, wäre kein Object mehr, denn es ſtände ihm nichts gegenüber, wodurch ſeine Thätigkeit eingeſchränkt und gehemmt wird; alſo gäbe es auch nichts, dem es ſelbſt gegenüberſtände: es wäre nicht mehr Object unter Objecten. Wäre es bloß leidend, ſo wäre es ebenfalls kein Object mehr, es wäre widerſtandslos, ohne Macht, ſich zu widerſetzen oder, um es mit dem Worte ſelbſt zu ſagen, zu objiciren. Was keinen Widerſtand findet oder bietet, iſt auch kein Gegenſtand. Iſt aber jedes Object vermöge ſeiner Natur zugleich thätig und leidend, ſo werden die Objecte nicht bloß das eine durch das andere determinirt, ſondern ſie determiniren ſich wechſelſeitig.. Darin, daß die Objecte äußerlich auf einander einwirken, beſteht ihre Ausſchließung. Darin, daß ſie wechſelſeitig auf einander einwirken, beſteht ihre Gemeinſchaft.

2. Dieſe Gemeinſchaft iſt die erſte Form, in welcher die Vereinigung, der Zuſammenhang oder die Allgemeinheit begriffen werden muß, die aus den Objecten folgt. Sie können vermöge ihrer allgemeinen Natur nicht beſtimmter werden als

ſie ſind; ſie können ſich daher auch nicht ſelbſt beſtimmen, denn jede Selbſtbeſtimmung iſt eine Selbſtſpecification und geſchieht durch das Allgemeine; ſie können daher nur von Außen beſtimmt werden, ein Object durch das andere. Dieſe Determination, welche keine Specification iſt, nennen wir die *mechaniſche Determination*.

3. Die Determination iſt wechſelſeitig. So fordert es die Natur der Objecte. Wäre das Object gar nicht paſſiv, ſo wäre es kein Object unter Objecten, alſo nicht das, was es iſt. Wäre es gar nicht activ, ſo wäre es kein Subject, kein ſelbſtthätiges Weſen, alſo nicht das, was es iſt. Jedes Object iſt activ und paſſiv; nicht etwa ſo, daß es einmal activ, ein andres mal paſſiv wäre, ſondern es iſt beides *zugleich*. Wir müſſen dieſen Punkt noch näher beſtimmen. Es iſt beides zugleich, nicht aber nur ſo, daß ein Object B, während es von dem Objecte A determinirt wird, ſelbſt ſeinerſeits das Object C determinirt, ſo daß die Determination nur fortgepflanzt und weitergegeben wird; dann wäre das Object B in Rückſicht auf A bloß paſſiv und widerſtandslos; es wäre dann in dieſer Rückſicht nicht objectiv, es wäre für A kein Object, alſo nicht das, was es iſt. Wenn die Objecte nicht auch für einander Objecte ſind, ſo ſind ſie überhaupt keine Objecte. Alſo leuchtet ein, daß jedes Object in *derſelben* Rückſicht, in der es paſſiv iſt, zugleich ſich activ zeigt; daß es *daſſelbe* Object, von dem es determinirt wird, wieder determinirt; daß ſeine Action allemal auch Reaction iſt. Es giebt daher in dem Gebiet der Objecte keine Wirkung ohne Gegenwirkung. Wäre die Wirkung mächtiger als die Gegenwirkung, ſo würde in jener ein Ueberſchuß ſein, dem gegenüber ſich das andre Object bloß paſſiv verhielte, und eben ſo umgekehrt. Da nun jedes Object genau in derſelben Rückſicht, in der es leidet, ſtets auch activ iſt, ſo folgt ein-

leuchtend, daß in der mechaniſchen Determination Wirkung und Gegenwirkung einander gleich ſind.

Zuſatz. Das anſchaulichſte Beiſpiel geben uns die anſchaulichſten Objecte: die Körper. Ihre Wirkſamkeit iſt die Bewegung. Sie werden bewegt von Außen. Dieſe mechaniſche Determination der Bewegung nennt man den Stoß. Jeder Stoß begegnet dem Gegenſtoß. Stoß und Gegenſtoß ſind einander gleich. Die mechaniſche Determination gilt nicht bloß von den Körpern. Nach Spinoza giebt es in der Natur der Dinge keine andere Determination als dieſe. Wenn man das Univerſum nur als Mechanismus und den Mechanismus nur als Determination begreift, ſo giebt dieſe Vorſtellungsweiſe den Standpunkt des Determinismus. Auf dieſem Standpunkte gilt auch der Wille als determinirt bloß durch äußere Objecte. Je mächtiger das Object den Willen ergreift, um ſo mächtiger regt ſich dieſer dagegen und wirkt auf das Object zurück, entweder um es zu erhalten oder zu vernichten. Die Macht der Einwirkung iſt auch hier gleich der Macht der Gegenwirkung.

## §. 173.
## 2. Die Centraliſation.

Die Objecte determiniren ſich gegenſeitig: das iſt der Ausdruck ihrer Gemeinſchaft. Jedes wird von Außen determinirt: das iſt der Ausdruck ihrer gegenſeitigen Ausſchließung. Daß jedes Object das andere von ſich ausſchließt, iſt der Ausdruck ſeiner individuellen Selbſtändigkeit. Daß es aber von einem andern Objecte determinirt wird, iſt ein offenbarer Ausdruck ſeiner Unſelbſtändigkeit. Hier iſt der Punkt, in welchem die mechaniſche Gemeinſchaft einen Widerſpruch oder ein ungelöſtes Problem in ſich ſchließt, ſo lange ſie nur als äußere oder mechaniſche Determination begriffen wird.

1. Das Object iſt ein ſelbſtändiges Weſen, welches von

Außen determinirt wird. In dieſem Punkte liegt der Widerſpruch: es iſt ein ſelbſtändiges Weſen, welches unſelbſtändig iſt. Die Selbſtändigkeit iſt gefordert durch die Individualität des Objects. Die Unſelbſtändigkeit des einzelnen Objects iſt gefordert durch die Gemeinſchaft der Objecte. Wir können daher den Widerſpruch auch ſo ausdrücken: mit der Selbſtändigkeit der Objecte ſtreitet deren Gemeinſchaft. Eine wirkliche Gemeinſchaft iſt nicht möglich, wenn die Glieder derſelben ſich gegenſeitig ausſchließen.

2. Laſſen wir die Selbſtändigkeit allein gelten. Was durch ſie gefordert wird, iſt das ausſchließende Verhältniß; was durch ſie verneint wird, iſt die Determination von Außen. Werden die Objecte nicht mehr von Außen determinirt, ſo können ſie ſich auch nicht wechſelſeitig determiniren: wo bleibt dann ihre Gemeinſchaft? Wo bleibt ohne dieſe Gemeinſchaft die Wirkſamkeit der Objecte? Und ohne Wirkſamkeit wo bleiben ſie ſelbſt? In der Natur der Objecte liegt die Wirkſamkeit; in der Natur ihrer Wirkſamkeit liegt keine andere Aufgabe als die Gemeinſchaft, als die Vereinigung, welche allein die Objecte zu bewirken haben. Es iſt unmöglich, daß die Gemeinſchaft der Objecte aufhört zu gelten; daß ſie aufhört, bewirkt zu werden. Es iſt unmöglich, daß die Objecte aufhören, von Außen determinirt zu werden. Es iſt unmöglich, daß ſie aufhören, ſelbſtändig zu ſein. Was alſo bleibt übrig?

3. Die Selbſtändigkeit hört auf, eine ausſchließende zu ſein. Sie nimmt die entgegengeſetzte Richtung. Die Determination von Außen und die dadurch geſetzte Unſelbſtändigkeit wird von dem Objecte ſelbſt bejaht, ſie wird deſſen eigenes Streben, gleichſam ſein Wille. Es will nichts für ſich ſein, nicht abgeſondert von den anderen exiſtiren, es ſtrebt vielmehr ſelbſt aus eigenem Antrieb nach der Gemeinſchaft und Vereinigung

mit dieſen. Es wird jetzt von Außen determinirt, indem es ſich determiniren läßt. Dieſes Determinirtwerden iſt ſein Streben, der Ausdruck ſeiner Selbſtdetermination, der tiefere Ausdruck alſo ſeiner Selbſtändigkeit. Die äußere Determination iſt mechaniſch; das Streben nach einer ſolchen Determination iſt deshalb ein *mechaniſches Streben*.

4. Das Object läßt ſich determiniren, es ſetzt ſich ſelbſt als unſelbſtändig, es ſtrebt nach Vereinigung mit dem Object, von dem es determinirt wird. Dieſes Streben iſt doppelſeitig. Das eine Object ſtrebt dem andern zu und möchte mit ihm ganz identiſch ſein, ganz in ihm aufgehen; dieſes kommt dem Streben entgegen und möchte das determinirte Object ganz in ſich aufnehmen. Von Seiten der determinirten Objecte erſcheint dieſes Streben, das ſie unwiderſtehlich aus ſich heraus und dem determinirenden Objecte zutreibt, als *Gravitation*; von Seiten des determinirenden Objects, das die anderen in ſich vereinigen möchte, als *Centraliſation*. Die mechaniſche Gemeinſchaft muß daher als Centraliſation gedacht werden, und dieſe im Vergleich mit der Determination als eine höhere Form des Mechanismus. Die Objecte wollen vereinigt oder, um es in der entwickelten Kategorie auszudrücken: ſie wollen centraliſirt ſein. In dem centraliſirenden Object erhebt ſich aus der gleichartigen Maſſe der Objecte ein beherrſchendes, dem die andern zufallen. Das allgemeine Weſen der Objecte, das als deren Gemeinſchaft verwirklicht ſein will, kommt in dem centraliſirenden Objecte zur Erſcheinung.

*Zuſatz.* Das anſchaulichſte Beiſpiel der mechaniſchen Wirkſamkeit und Gemeinſchaft der Objecte giebt die Bewegung der Körper. In Rückſicht der mechaniſchen Determination war dieſes Beiſpiel der Stoß. In Rückſicht der mechaniſchen Gravitation und Centraliſation iſt es der *Fall*. Die kleinere Maſſe hat das

Streben, ſich in der Richtung der größeren Maſſe zu bewegen: das iſt die Gravitation in der Körperwelt. Die größere Maſſe hat das Streben, die kleineren an ſich zu ziehen und untrennbar mit ſich zu vereinigen: das iſt die Centraliſation in der Körperwelt. So beherrſcht der Erdkörper alle irdiſchen Körper; ſo beherrſcht der Planet ſeine Trabanten; ſo herrſcht die Sonne im Reich der Planeten.

Indeſſen gilt die mechaniſche Centraliſation nicht bloß von der Körperwelt. Sie herrſcht auch im menſchlichen Geiſt, auch in den menſchlichen Gemeinſchaften. Wir werden nicht bloß durch Objecte außer uns determinirt, wir laſſen uns von ihnen determiniren. Dieſes Beherrſchtwerden von einem äußern Object iſt der Ausdruck unſeres eigenen Strebens. So ſind wir z. B. im Zuſtande der Begierde und Leidenſchaft ganz von dem Objecte ergriffen und hingenommen. Wir gravitiren widerſtandslos auf dieſes Object. Wir möchten uns ganz mit ihm identificiren. In ihm liegt der Schwerpunkt unſeres Daſeins, dem wir zufallen. Wir haben den Schwerpunkt nicht in uns, ſondern außer uns. Mit Recht ſagt man von der Leidenſchaft, daß ſie excentriſch macht. Sehr gut ſagt man von denen, welche die Leidenſchaft hinreißt und dem determinirenden Objecte zutreibt, daß ſie außer ſich ſind.

Nehmen wir die Menſchen als Objecte, deren Gemeinſchaft der Staat bildet, ſo fordert dieſe Gemeinſchaft, daß der Staat herrſcht und die Individuen beherrſcht werden. Dieſe Herrſchaft fordert eine mechaniſche Centraliſation, ohne welche kein Staat beſteht. Jeder Staat iſt eine centraliſirende Verwaltungsmaſchine. Wenn aber die Staatscentraliſation ſich auf alle Gebiete des menſchlichen Lebens erſtreckt und den Einzelintereſſen gar keine Selbſtändigkeit läßt, ſo wird der Staat, um Hobbes' Ausdruck zu brauchen, ein „Leviathan", der die Individuen ſozuſagen mit Haut und Haaren verſchlingt. „Gleichviel in welcher Form ein ſolcher Staat herrſcht, das Individuum geht ohne Reſt in ihm auf und behält nichts übrig, worin es ſelbſtändig wäre. Da nun die vollkommene Verneinung

der individuellen Freiheit unmöglich die Bejahung der politiſchen Freiheit ſein kann, ſo giebt es in vollkommen centraliſirten Staaten keine Art der Freiheit. Die Herrſchaft ſolcher Staaten iſt darum allemal eine Art des Despotismus, gleichviel ob die regierende Macht ein Individuum oder ein Convent iſt. Dem Einzelnen bleibt hier nichts anderes übrig, als ſich in allen Stücken regieren zu laſſen, ſei es aus Furcht oder aus Neigung. Denn das bloße Regiertwerden iſt vielen Menſchen ebenſo bequem und ihrer Natur ebenſo entſprechend, als den Körpern das Gravitiren.

Nehmen wir die Staaten als Objecte, deren Gemeinſchaft das politiſche Univerſum iſt, ſo erſcheint auch in dieſem größten Gebiete des menſchlichen Lebens, auf dem Schauplatze der Menſchheit und Weltgeſchichte, die mechaniſche Centraliſation in ſolchen Staaten, welche die Weltherrſchaft an ſich reißen und Weltreiche oder Univerſalſtaaten bilden. Die Weltgeſchichte hat ſolcher Formen bedurft, um die Menſchheit, deren Entwicklung ſie ausmacht, zuſammenzufaſſen und in eine Gemeinſchaft von größtem Umfange zu bringen, die ſich nur durch mechaniſche Centraliſation herſtellen und auf eine gewiſſe Dauer feſthalten läßt (das ägyptiſche, aſſyriſche, perſiſche, alexandriniſche, römiſche, karolingiſche, napoleoniſche Weltreich).

## §. 174.

## 3. Das Syſtem der mechaniſchen Gemeinſchaft.

### Der vollendete Mechanismus.

Die mechaniſche Gemeinſchaft fordert die Vereinigung der Objecte ohne die Aufhebung ihrer Individualität. Darum entſpricht dem Begriff der mechaniſchen Gemeinſchaft weder die Determination noch die Centraliſation. Die Determination widerſpricht jenem Begriff, denn ſie ſetzt die Selbſtändigkeit der Objecte auf Koſten der Gemeinſchaft. Die Centra-

lisation widerspricht ihm aus dem gegentheiligen Grunde: sie setzt die Gemeinschaft der Objecte auf Kosten ihrer Selbständigkeit.

1. Aber die Centralisation kommt auch mit ihrem eigenen Begriff in Widerstreit. Denken wir uns das mechanische Streben vollendet, so würden die determinirten Objecte vollkommen und ohne Rest aufgehen in das determinirende, so würde nichts übrig bleiben als ein Universalobject, welches selbst, da ihm nichts mehr gegenübersteht, kein Object mehr bildet; welches selbst, nachdem es die Objecte in sich vereinigt hat, nach dieser Vereinigung nicht mehr zu *streben* braucht. So strebt die Centralisation nach einem Ziele, welches in seiner Vollendung die Objecte selbst aufhebt, also die Voraussetzung zu nichte macht, unter der die Centralisation stattfindet. Hier ist der Widerspruch, der ein neues, zu lösendes Problem enthält.

2. Die mechanische Gemeinschaft ist sowohl die Bejahung als die Verneinung der individuellen Selbständigkeit der Objecte. Das Object ist selbständig, aber nicht so weit, daß es die übrigen Objecte bloß ausschließt. Das Object ist unselbständig, aber nicht so weit, daß es darüber seine Selbständigkeit und Individualität vollkommen einbüßt.

Wir müssen daher jede der beiden (durch die mechanische Gemeinschaft geforderten) Bedingungen bestimmt und begrenzt denken durch die andere. Das Object ist in seiner Selbständigkeit nicht bloß ausschließend gegen die andern, sondern eingehend in die Gemeinschaft mit diesen. Diese Selbständigkeit, welche sich einschränkt, soweit es die Gemeinschaft fordert, und zugleich ihr eigenes Gebiet behält, in dem sie für sich ist, soweit es die Gemeinschaft erlaubt, giebt den Begriff einer relativen, dem Ganzen untergeordneten, in die Gemeinschaft eingefügten Selbständigkeit.

3. Erſt jetzt kommt in die Gemeinſchaft der Objecte eine wirkliche Ordnung, in welcher jedes Object ſeine Stelle im Ganzen behauptet. Erſt dadurch kommt eine Gemeinſchaft zu Stande, die wir als Syſtem bezeichnen können. Die Vereinigung der Objecte iſt geordnet. In dieſer Ordnung iſt die Selbſtändigkeit der einzelnen Objecte erhalten. Darum hören auch die Objecte nicht auf, einander äußerlich gegenüberzuſtehen; ſie hören nicht auf, von Außen determinirt zu werden; ihre Gemeinſchaft hört nicht auf, eine mechaniſche zu ſein. Aber weil jedes Object ſeine Selbſtändigkeit innerhalb der Grenze bethätigt, die durch das Ganze beſtimmt iſt, ſo iſt dieſe Gemeinſchaft der Objecte ein wirkliches Syſtem: ſie iſt das mechaniſche Syſtem der Objecte. Weil dieſes Syſtem dem Begriffe des Mechanismus wirklich entſpricht und die darin enthaltene Aufgabe wirklich löſt, ſo nennen wir dieſe Gemeinſchaft den vollendeten Mechanismus. Weder in der Determination noch in der Centraliſation giebt es eine wirkliche Selbſtändigkeit der einzelnen Objecte: dort wird ſie fortwährend angegriffen, hier wird ſie geradezu vernichtet. Erſt die wirkliche mechaniſche Gemeinſchaft gewährt dem einzelnen Object ſeine Selbſtändigkeit. Darum können wir dieſe Gemeinſchaft auch als den freien Mechanismus bezeichnen.

4. Die Determination bringt die Objecte in gegenſeitigen Verkehr. Die Centraliſation bringt die Objecte unter die Herrſchaft eines Objects und führt die Regierung ein in die Welt der Objecte. Der vollendete Mechanismus bringt in dieſe Welt die Verfaſſung, die jedem einzelnen ſeine Stelle beſtimmt und ſichert.

Ohne dieſe relative Selbſtändigkeit der Objecte giebt es keine Gemeinſchaft; ohne die Gemeinſchaft und ſyſtematiſche Ordnung im Ganzen giebt es keine Selbſtändigkeit im Einzel-

nen. Also müssen wir jetzt das Verhältniß des Einzelnen zum Ganzen so begreifen, daß sich beide gegenseitig fordern und bedingen. Jetzt stehen das Ganze und die einzelnen Objecte in durchgängiger Wechselwirkung. Und eben diese Wechselwirkung sucht die mechanische Weltordnung. Denn die Welt oder das Universum ist nur möglich durch die Wirksamkeit der einzelnen Objecte, und diese selbst sind nur möglich als zusammengehörige Wesen, deren Inbegriff die Welt oder das Universum ausmacht.

Zusatz. Das anschaulichste Beispiel des freien Mechanismus geben uns die Körper, die in ihrer Gravitation auf ein Centrum außer sich zugleich ihr Centrum in sich haben, die zugleich excentrisch und central sind, die in ihrer Bewegung um das Sonnencentrum sich zugleich um ihre eigene Achse bewegen. So bewegen sich die Planeten um die Sonne; so bewegen sich die himmlischen Körper im Unterschiede von den irdischen, die an die Erde gefesselt sind und darum nichts weiter können als fallen.

In dem Verhältniß der Individuen zum Staat haben wir den freien Mechanismus, wenn die Centralisation nur so weit reicht, als es die öffentlichen Interessen des Ganzen gebieten; dagegen die Privatkreise des menschlichen Lebens in ihren verschiedenen Gebieten und die untergeordneten Gemeinschaften die Freiheit haben, sich selbst zu regieren. Die politische Centralisation ist nur dann nicht despotisch, wenn mit ihr die Decentralisation oder die Einräumung und Gewährleistung der individuellen Freiheit Hand in Hand geht.

In dem Verhältniß der Staaten unter einander haben wir den freien Mechanismus in dem Systeme des politischen Gleichgewichts, welches den einzelnen Staaten ihre Selbständigkeit sichert und das Gegengewicht gegen die Gefahr des Universalstaates bildet, der die einzelnen Staaten verschlingt. Diese Universalstaaten haben stets an der centrifugalen Macht der Volksindividualitäten, deren Selbständigkeit sie unterdrücken, ihren natürlichen Gegner.

Der Begriff des freien Mechanismus nähert ſich ſchon dem Begriff des Organismus; Leibnitz erklärte den letzteren als eine Gruppe oder ein Syſtem von Monaden, die von einer Centralmonade beherrſcht ſind und innerhalb dieſer Herrſchaft ſelbſt wieder kleinere Reiche bilden.

## §. 175.
## Die Neutraliſation der Objecte.

Indeſſen iſt auch in ihrer vollkommenſten Form die mechaniſche Weltordnung nicht im Stande, die Aufgabe zu löſen, die der Begriff des Univerſums als der eines vollendeten Ganzen fordert. Der Mechanismus kann die Objecte nicht wirklich vereinigen und zuſammenfaſſen. Er ſetzt ſie in ſeiner höchſten Form als relative Centra, die eine eigene Selbſtändigkeit ausmachen unter der Herrſchaft eines Centralobjects. Aber dieſes Centralobject iſt als einzelnes Object ſelbſt wieder relativ und fordert alſo für ſich auch ein Centralobject, von dem es beherrſcht wird. Und da jedes beherrſchende Centrum immer wieder in ein Object fällt, ſo leuchtet ein, daß dieſe mechaniſche Ordnung der Objecte in einen endloſen Progreß geräth, in dem es kein letztes Object giebt, das in der That das beherrſchende Centrum aller übrigen wäre. So haben die Planeten ihr beherrſchendes Centrum in der Sonne, die ſelbſt wieder mit der von ihr beherrſchten Welt ſich einem höheren Centrum unterordnet.

1. Die Welt kann nicht bloß mechaniſch verfaßt ſein, ſonſt wäre ſie kein wirkliches Univerſum, und die Objecte können in keiner Form der mechaniſchen Ordnung die durch ihren Begriff geſetzte Aufgabe löſen: nämlich eine Einheit zu bilden, die dem Begriff des Allgemeinen gleichkommt. Es iſt auch leicht zu

ſehen, in welchem Punkte der Widerſpruch liegt zwiſchen dem Begriff der Welt und dem des Mechanismus. Der mechaniſche Zuſammenhang der Objecte iſt durch eine Vorausſetzung bedingt, welche die wirkliche Vereinigung der Objecte nicht zu Stande kommen läßt. Dieſe Vorausſetzung iſt die Differenz der Objecte. Jedes Object iſt durch ſeine Individualität von den andern verſchieden, es hat andre Objecte außer ſich; darum kann kein Object alle in ſich begreifen; darum iſt die als Mechanismus vollendete Gemeinſchaft keine vollendete Gemeinſchaft; vielmehr iſt in der mechaniſchen Ordnung die Vereinigung der Objecte nie zu vollenden. Der Grund liegt in der Differenz der Objecte. So lange die Objecte differente Individuen ſind, können ſie ſich nur mechaniſch verhalten und nur mechaniſch ordnen; und ſo lange ſie ſich nur mechaniſch verhalten und ordnen, bleiben ſie different.

2. Die Vereinigung der Objecte iſt die Aufgabe; die Differenz der Objecte widerſtreitet der Löſung dieſer Aufgabe. Alſo müſſen wir die Vereinigung in einer höhern Form denken, die nicht mehr bloß mechaniſch iſt. Wir müſſen eine ſolche Vereinigung denken, welche die Vorausſetzung aufhebt, unter der die mechaniſche Ordnung der Objecte ſtattfindet: alſo eine Vereinigung, welche die Differenz der Objecte aufhebt. Was in den Objecten geſchieht, geſchieht durch die Objecte ſelbſt. Die Wirkſamkeit der Objecte iſt gegenſeitig. Wenn alſo die Objecte ſich nur vereinigen können, indem ſie ihre differenten Eigenthümlichkeiten aufheben, ſo wird dieſe Vereinigung eine ſolche ſein, in der die Objecte ſich gegenſeitig indifferenziren oder neutraliſiren.

3. Die Vereinigung der Objecte geſchieht durch Neutraliſation. Wenn ſich Objecte gegenſeitig neutraliſiren, ſo hört jedes auf zu ſein, was es war; die differenten Objecte ge-

hen in ein neues Object zuſammen, das in Rückſicht auf ſeine Factoren weder mit dem einen noch mit dem andern übereinſtimmt. Es iſt keines von beiden. Es iſt ein Product differenter Objecte, aber in Rückſicht auf deren Differenz neutral. Ein ſolches neutrales Product kann aus den verſchiedenen Objecten unmöglich durch deren bloße Zuſammenſetzung entſtanden ſein. Denn in der bloßen äußeren Zuſammenſetzung bleibt jedes Object, was es iſt. Alſo iſt das neutrale Product nur durch eine Vereinigung möglich, in der die Objecte ſo intim mit einander verkehren, daß jedes die Eigenthümlichkeiten des andern in ſich aufnimmt und dem anderen die ſeinigen mittheilt. Dieſe intime Vereinigung iſt nicht Zuſammenſetzung, ſondern Durchdringung (nicht Juxtapoſition, ſondern Intusſusception). Es leuchtet daher ein, daß die gegenſeitige Durchdringung der Objecte unmöglich durch den Mechanismus ſtattfinden kann, durch die Vereinigung der Objecte aber nothwendig gefordert wird.

Zuſatz. Das anſchaulichſte Beiſpiel einer ſolchen gegenſeitigen Neutraliſation oder Durchdringung der Objecte ſind in der Körperwelt die chemiſchen Verbindungen. Aber der Neutraliſationsproceß gilt, wie der mechaniſche, nicht bloß von den Körpern. Die Objecte als ſolche fordern die Vereinigung und bedürfen darum der gegenſeitigen Durchdringung und Ergänzung. Auch in dem menſchlichen Verkehr finden ſolche Durchdringungen ſtatt in demſelben Maße, als der Verkehr intim und der Contact eindringlich iſt. Sitten, Gebräuche, Bildungsformen, Vorſtellungsweiſen der Menſchen neutraliſiren ſich gegenſeitig und erzeugen eine gemiſchte und neutrale Bildung, die auf dem Schauplatz der Weltgeſchichte überall, wo ſie ſtattfindet, eine gemeinſchaftliche Völkerentwicklung anbahnt. So war z. B. die alexandriniſche Bildung, mit welcher das Alterthum endet und dem Chriſtenthum entgegenkommt, eine Neutraliſation griechiſcher und orientaliſcher Vorſtellungsweiſen; ſo waren die Kreuzzüge im Mittelalter, je länger ſie dauerten, um ſo

mehr eine Neutralisation abendländischer und morgenländischer, christlicher und arabischer Bildung, und die Durchdringung dieser Gegensätze ist namentlich für die Erweiterung und den Fortschritt des christlichen Geistes von großer Bedeutung gewesen. In dieser Durchdringung, welche die Physiker chemisch nennen, in der die verschiedenen Objecte gegenseitig eines das andere sich aneignen, zeigt sich, daß sie innerlich zusammengehören und einander verwandt sind.

## §. 176.
## Der Weltzweck.

1. Die Objecte durchdringen sich gegenseitig und bilden ein Product, welches in Rücksicht auf seine differenten Factoren neutral ist. Diese Vereinigung, obwohl sie tiefer dringt als die mechanische, löst doch die Aufgabe nicht, welche die Natur der Objecte fordert. Die Einheit, in welcher die Objecte zusammengehen und eine Welt ausmachen, soll universal sein und dem Begriff des Allgemeinen gleichkommen. Die neutrale Einheit ist nicht universal. Das Allgemeine unterscheidet sich in die Besonderen und begreift zugleich alles Besondere in sich. Die neutrale Einheit ist nicht allgemeiner Natur. Weder unterscheidet sie sich in die besonderen Objecte, die sie in sich vereinigt, noch kann sie alle Objecte in sich vereinigen. Sie geht aus der gegenseitigen Neutralisation bestimmter Objecte hervor als ein Product, welches selbst nicht wieder productiv ist, welches nicht vermag, sich wieder zu differenziren und die unterschiedenen Objecte, die es in sich vereinigt, aus sich zu setzen. Dieses Product ist nicht wirksam, nicht selbstthätig, nicht subjectiv. Und da es hervorgeht aus der Neutralisation bestimmter Objecte, so ist dieses neutrale Product selbst wieder ein bestimmtes und differentes Object, das als solches niemals alle Objecte

in ſich vereinigt. Mit einem Worte: die neutrale Einheit der Objecte iſt weder productiv noch total, alſo in keiner Weiſe allgemein, wie es der Begriff der Objecte fordert.

2. Die allgemeine Einheit der Objecte iſt kein Object, weder ein differentes noch ein neutrales. Dieſe Einheit kann weder durch die mechaniſche Gemeinſchaft noch durch die chemiſche Durchdringung der Objecte zu Stande kommen. Wir werden ſie daher zunächſt von den Objecten unterſcheiden müſſen, von allen. Nun iſt das Allgemeine, welches nicht objectiv iſt, der ſubjective Begriff. Wir werden daher die allgemeine Einheit der Objecte zunächſt ſo denken müſſen, daß ſie als ſubjectiver Begriff den Objecten gegenüberſteht: als der Begriff, der alle Objecte beſtimmt und ſich unterordnet.

Die Einheit, welche die Objecte zu erfüllen haben, aber in keiner Gemeinſchaft, die ſie eingehen, wirklich erreichen, kann nur als eine ſolche gedacht werden, die erfüllt werden ſoll, d. h. als Ziel oder Zweck der Objecte: als der Zweck, in dem alle Objecte übereinſtimmen, der alſo den Inbegriff oder die Einheit derſelben ausmacht, d. h. als Weltzweck.

3. Es giebt kein Object, das alle Objecte vereinigt, beherrſcht, durchdringt: weder ein centrales noch ein neutrales Object, das univerſal wäre. Es giebt kein Univerſalobject. Es muß aber eine Univerſalmacht geben, die alle Objecte beherrſcht. Sonſt bilden die Objecte ſelbſt kein Ganzes, kein Univerſum, das ſie ihrem Begriff nach bilden müſſen. Wenn alſo eine ſolche allgemeine, die Objecte beſtimmende Macht gedacht werden muß und als Object nicht gedacht werden kann, ſo leuchtet ein, daß wir ſie zunächſt von allen Objecten unterſcheiden und denſelben gegenüberſtellen müſſen als ſubjectiven Begriff, der aber nicht bloß ſubjectiv iſt, ſondern in die Objecte eindringen und ſich der Welt bemächtigen ſoll. Dieſer Begriff, der in den

Objecten zur Wirklichkeit kommen will, der zunächſt nicht objectiv iſt, aber objectiv ſein ſoll, iſt der Zweck, den die Welt zu erfüllen hat, d. h. der Weltzweck.

Die Frage heißt: wie muß der Weltzweck gedacht werden? Wie muß er zunächſt gedacht werden?

Zuſatz. Der Begriff des Zwecks bildet das letzte Thema unſerer Unterſuchung. Wir haben in den noch übrigen Kategorien nichts anderes zu thun, als dieſen Begriff zu entwickeln. Da der Begriff des Zwecks nöthig iſt zur Vollendung des Weltbegriffs, ſo rechnen wir die erſte Form dieſes Begriffs noch zu den Kategorien der Objectivität. Was die Objecte bezwecken oder was durch ſie bezweckt wird, gehört noch zum Begriff der Objecte. Wir rechnen daher den Zweckbegriff nur ſo weit unter die Weltbegriffe, als ſich der Zweck auf die Objecte bezieht. Wir werden ſehen, daß in dieſer erſten Form der Zweckbegriff ſelbſt noch in die Welt der Objecte fällt. (Vgl. den flgd. §. Nr. 6.)

Daß der Zweckbegriff ein Weltbegriff iſt, zeigt die Geltung dieſes Begriffs in den Theorien der Welterklärung. Mechanismus und Teleologie bilden in dieſen Theorien die beiden leitenden Geſichtspunkte, die entweder das Recht der Welterklärung einander ſtreitig machen oder ſich zur Löſung dieſer Aufgabe vereinigen. Es giebt Syſteme, die keine andere Erklärung der Welt gelten laſſen als die mechaniſche; andere, die ausſchließlich teleologiſch ſind. Hier ſtehen Mechanismus und Teleologie einander entgegen, wie im Alterthum Demokrit und Plato. Es giebt andere Syſteme, welche dieſen Gegenſatz zu vermeiden und zu verſöhnen ſuchen, indem ſie die mechaniſche und teleologiſche Erklärungsweiſe ſo vereinigen, daß ſie den Mechanismus dem Zweckbegriff unterordnen. Ein Beiſpiel ſolcher Vereinigung iſt im Alterthum Ariſtoteles, in der neuern Zeit Leibnitz. Es iſt möglich, daß in der Welterklärung Mechanismus und Teleologie einander entgegengeſetzt oder vereinigt werden. Aber es iſt nicht möglich, daß es Syſteme giebt, die keines von beiden ſind.

## §. 177.
## Die Welt als Reich der Zwecke und als Reich der Mittel.

Die äußere oder mechaniſche Zweckmäßigkeit. Die Stufenreihe der Mittel.

1. Jeder Zweck iſt ein Begriff, der die Tendenz hat, ein Object zu werden. Die Thätigkeit, welche Zwecke verwirklicht, nennen wir Zweckthätigkeit. Worin unterſcheidet ſich die Zweckthätigkeit von der mechaniſchen Wirkſamkeit? Beide ſind cauſal, aber bei der Zweckthätigkeit iſt in der Urſache der Begriff der Wirkung gegenwärtig, was bei der mechaniſchen Thätigkeit, da hier die Objecte äußerlich auf einander einwirken, der Fall nicht ſein kann. In der Zweckthätigkeit iſt die Urſache Abſicht (causa finalis), was die mechaniſche Urſache, da ſie von Außen determinirt wird, nicht ſein kann.

Der Zweck iſt ein zu verwirklichender Begriff; er iſt daher allgemeiner Natur. Die Zweckthätigkeit iſt darum nothwendig Specification des Allgemeinen. Der Zweck, indem er ſich verwirklicht, muß ſich ſpecificiren. Nun geht die Wirkſamkeit der Objecte, da ſie vollkommen beſtimmt ſind, nicht vom Allgemeinen ins Beſondere, ſondern vom Einzelnen ins Allgemeine (§. 170. §. 175. Nr. 1.). Ihre Thätigkeit iſt nicht ſpecificirend, ſie iſt darum zunächſt nicht Zweckthätigkeit.

2. Mithin iſt die Zweckthätigkeit, die der Begriff der Objecte fordert, zunächſt nicht die Wirkſamkeit der Objecte ſelbſt. Wir müſſen darum den Zweck, den die Objecte haben, der Welt gegenüber ſtellen und außer die Objecte ſetzen; wir müſſen alſo den Zweck zunächſt als äußeren Weltzweck denken. Was die Objecte bewirken ſollen (den Zweck der Objecte) müſſen wir ſo begreifen, daß nicht die Objecte ſelbſt es bezwecken, ſondern daß es in ihnen und durch ſie bezweckt wird.

Wir haben alſo den äußeren Zweck und ihm gegenüber die Objecte. Beide verhalten ſich zu einander; der Zweck bezieht ſich auf die Objecte und die Objecte auf ſich. Wie muß der Zweck in dieſer Rückſicht auf die Objecte, wie müſſen die Objecte in dieſer Rückſicht auf den Zweck gedacht werden?

3. Der Zweck verhält ſich zu den Objecten, wie das Allgemeine zum Beſonderen. Nun ſteht der Zweck den Objecten gegenüber, denn er iſt außer ihnen. Das Allgemeine, welches dem Beſonderen gegenüberſteht, iſt ſelbſt ein Beſonderes. Darum werden wir den äußeren Zweck ſelbſt als einen beſonderen Zweck begreifen müſſen. Da nun der Weltzweck ſchlechterdings allgemein, der äußere Zweck aber beſonderer Art iſt, ſo können wir ſchon an dieſer Stelle einſehen, daß es der Begriff des äußeren Zwecks nicht ſein kann, in dem ſich der Begriff des Weltzwecks vollendet.

4. Der Zweck, der den Objecten gegenüberſteht, muß begriffen werden als ein ſubjectiver und beſonderer Zweck. Es iſt das Subject mit ſeinem beſonderen Zweck, das ſich auf die Objecte bezieht und dieſe auf ſeinen Zweck. In dem Begriff des Beſonderen liegt die Mehrheit. Der beſondere Zweck muß darum gedacht werden als die beſonderen Zwecke, die das Subject hat und in der objectiven Welt, die ihm gegenüberſteht, ausführen möchte. Es iſt das Subject mit ſeinen particularen Intereſſen, die es in der Welt zur Geltung bringen, denen es die Objecte unterwerfen will. Das Subject mit beſonderen Intereſſen iſt das einzelne Subject, die vielen einzelnen Subjecte. Alſo kann der Weltzweck den Objecten gegenüber, d. h. der äußere Weltzweck, nur gedacht werden als das Reich der beſonderen Zwecke in den einzelnen Subjecten. Wie werden dieſen Zwecken gegenüber die Objecte begriffen?

5. Der Zweck verhält ſich zu den Objecten, wie das All-

gemeine zu dem Beſonderen. Das Beſondere wird durch das Allgemeine beſtimmt, es wird demſelben ſubſumirt. So werden die Objecte durch den Zweck beſtimmt, ſie werden demſelben untergeordnet. Es wird alſo geurtheilt, daß die Objecte, mit dem Zwecke verglichen, demſelben entſprechen oder widerſprechen, daß ſie ihm gemäß oder nicht gemäß ſind. So werden die Objecte beſtimmt als zweckmäßig oder nicht zweckmäßig. Der Zweck, dem ſie gemäß ſind, iſt ihnen äußerlich; es iſt nicht ihr eigener Zweck, ſondern es ſind die Zwecke der Subjecte, die ihnen gegenüberſtehen. Unter dieſem Geſichtspunkt kann die Zweckmäßigkeit der Objecte nur die äußere ſein. Die äußere Zweckmäßigkeit iſt die Nützlichkeit. Das Object iſt nützlich, ſofern es den Zwecken des Subjects dient. Was das Subject bezweckt, kann in dem Objecte nicht ſchon erfüllt ſein, denn ſonſt wäre das Object der erfüllte oder vollendete Zweck; und wäre der Zweck erfüllt, ſo hätte das Subject nicht nöthig, ihn erſt zu ſetzen. Das Object iſt nicht der Zweck des Subjects, es dient ihm bloß; es iſt dieſem Zwecke untergeordnet oder dienſtbar (nützlich). Der Zweck ſoll erſt wirklich werden durch die Objecte; dieſe vermitteln die Verwirklichung des Zwecks, ſie helfen ihn ausführen und müſſen daher begriffen werden als Mittel.

Die Ausführung des Zwecks iſt die Verwirklichung des Begriffs, die Specification eines Allgemeinen, alſo ein Schluß. Der Mittelbegriff dieſes Schluſſes iſt der Begriff der Mittel.

Der äußere Zweck in Rückſicht auf die Objecte muß begriffen werden als das Reich der beſondern Zwecke; die Objecte in Rückſicht auf den äußern Zweck müſſen begriffen werden als das Reich der Mittel; das Verhältniß beider als das der äußeren Zweckmäßigkeit.

Wenn aber der Zweck den Objecten gegenüberſteht und ſich äußerlich zu ihnen verhält, ſo kann er auch nur von Außen die

Objecte ergreifen und ſich dienſtbar machen, ſo muß er alſo äußerlich auf dieſelben einwirken oder ſie von Außen determiniren. Die äußere Determination iſt die mechaniſche. Wir können daher die äußere Zweckmäßigkeit auch als die mechaniſche bezeichnen und die Objecte als *mechaniſche Mittel*.

6. Wir haben demnach eine Welt der Zwecke und ihr gegenüber eine Welt der Mittel. Dort die Subjecte mit ihren Intereſſen; hier die Objecte, die jetzt nur in Rückſicht auf jene ſubjectiven Zwecke gelten, als die Mittel ihrer Verwirklichung. Die Subjecte mit ihren beſonderen Zwecken ſind Individuen, alſo ſelbſt Objecte. Sie determiniren die Objecte von Außen und wirken mechaniſch auf dieſelben ein. Was aber auf die Objecte mechaniſch einwirkt, iſt ſelbſt Object.

Hier kommt es ganz klar zum Vorſchein, daß wir mit dem Begriff des äußeren Zwecks nur ſcheinbar die Welt der Objecte überſchritten haben, in Wahrheit ſind wir mitten in derſelben befangen geblieben. Der Begriff des äußeren Zwecks theilt die Welt der Objecte in zwei Hälften, theilt die Objecte ſelbſt in zwei Claſſen und vereinigt beide ſo, daß die einen als die Zwecke der anderen und dieſe als die Mittel jener gelten. Hier liegt das Beiſpiel ſehr nahe. Menſch und Natur gehören in dieſelbe objective Welt. Aber die menſchlichen Individuen mit ihren Intereſſen gelten ſich als das Reich der Zwecke und betrachten die Natur als das Reich ihrer Mittel. Die Natur gilt als das dienſtbare Object des Menſchen. Ihr Zweck iſt, daß ſie die menſchlichen Zwecke vermittelt, daß ſie dem Menſchen nützt. Die Aufklärung des vorigen Jahrhunderts kannte in ihrer Naturbetrachtung kaum einen höheren Standpunkt.

7. Im Begriff des äußeren Zwecks fallen daher Zweck und Mittel auseinander. In eine andere Claſſe der Objecte fallen die Zwecke, in eine andere die Mittel. Nun ſollen die ſub-

jectiven Zwecke verwirklicht werden. Die Verwirklichung ſoll vermittelt werden durch die Objecte. Dieſe letzteren ſind von ſich aus jenen ſubjectiven Zwecken fremd. Daher müſſen ſie erſt dieſen Zwecken untergeordnet, durch dieſelben beſtimmt oder zu Mitteln gemacht werden. Dieſe Verwandlung des Objects in ein Mittel iſt darum in der Verwirklichung der ſubjectiven Zwecke der nächſte Zweck. Da nun jeder Zweck zu ſeiner Verwirklichung ein Mittel fordert und zwar ein äußeres, ſo wird das Mittel, ſofern es Zweck iſt, ſelbſt wieder ein Object zu ſeiner Vermittlung brauchen. Und ſo werden ſich zwiſchen den ſubjectiven Zweck und ſeine Verwirklichung als Mittelglieder nothwendig eine Reihe von Mitteln einſchieben, von denen das vorhergehende zum folgenden ſich ſtets verhält, wie die Bedingung zum Bedingten, wie das Allgemeine zum Beſonderen, wie das Mittel zur Zweckverwirklichung oder wie der nähere Zweck zu dem entfernteren. Aus dem Reiche der Mittel wird ein Stufenreich der Mittel, welches, wie der Begriff, ſich immer mehr und mehr ſpecificirt, bis ſich der Zweck in dem wirklichen Objecte vollendet. Wir ſehen ſchon, wie die Ordnung der Objecte eingeht in die Form des Begriffs.

8. Das Subject ſetzt den Zweck, zu dieſem Zweck das nächſte Mittel, das nicht in das Subject, ſondern in die Objecte ihm gegenüber fällt. Jetzt muß das Object als Mittel geſetzt werden. Das iſt der nächſte Zweck, zu deſſen Verwirklichung ein nächſtes Mittel gebraucht wird, welches ebenfalls in die Objecte fällt, denen das Subject mit ſeinen Zwecken gegenüberſteht. So braucht das Subject in der Verwirklichung ſeiner Zwecke nicht ſich ſelbſt, ſondern immer wieder die Objecte als Mittel, es läßt dieſe für ſich handeln und bleibt ſelbſt immer nur zweckſetzend, aber nicht als Mittel dienend. Je weniger das Subject ſich ſelbſt als Mittel ins Spiel ſetzt, je weniger es ſelbſt als mecha-

niſches Object handelt und handeln will, um ſo mehr muß es die Objecte als Mittel brauchen, in Mittel verwandeln, alſo den Reichthum der ihm dienſtbaren Mittel vergrößern. Je größer dieſer Reichthum iſt, um ſo weiter erſtreckt ſich die Herrſchaft des Menſchen über die Objecte. Dieſe Herrſchaft zu erwerben und zu erweitern, erklärte Bacon für den eigentlichen Zweck des Menſchen. Die Erfüllung dieſes Zwecks iſt die Cultur; die Vermittlung dieſes Zwecks oder die Erwerbung jener Herrſchaft, die Vermehrung und Vervielfältigung der Mittel, iſt die Induſtrie, deren Vermittlung ſelbſt der erfinderiſche Verſtand ausmacht. Je weniger der Menſch Mittel iſt, um ſo mehr kann er ſich Zweck ſein, um ſo freier wird er von der Noth des Lebens, um ſo edler und höher können die Zwecke ſein, denen er lebt. Zur menſchlichen Freiheit und Bildung ſind Objecte nöthig, welche den Dienſt der mechaniſchen Mittel verrichten. Im Alterthum waren dieſe nothwendigen Objecte die Sclaven (aus dieſem Geſichtspunkte haben bekanntlich ſelbſt Plato und Ariſtoteles die Sclaverei gerechtfertigt); bei uns ſind es die Maſchinen. Die mechaniſchen Objecte ſelbſt treten in den Dienſt der Zwecke und der Mechanismus ordnet ſich der Teleologie unter. Daß der Menſch die Objecte braucht, um ſelbſt ſo wenig als möglich mechaniſches Object zu ſein; daß er außer ſich in den Objecten ſeine Mittel zu finden weiß: das iſt die eigentliche Aufgabe der menſchlichen Klugheit, die Sache des erfinderiſchen Geiſtes, „die Liſt der Vernunft", wie Hegel ſich ausdrückt.

9. Jedes Mittel, um als ſolches zu gelten, bedarf ein Mittel, von dem es abhängt. So erweitert ſich die Reihe der Mittel ins Endloſe; es giebt kein erſtes Mittel, und vor lauter Mitteln kommt man zu keinem wirklichen Zweck. Setzen wir den ſubjectiven Zweck als erfüllt, ſo iſt ein Object aus ihm geworden; er ſelbſt iſt in das Reich der Mittel eingetreten und

wird alſo Mittel zu einem neuen Zweck. Es giebt hier, wie kein erſtes Mittel, ſo keinen letzten Zweck: wir haben den endloſen Progreß der Mittel. Hier iſt der Widerſpruch und das Problem, welches der Begriff des äußern Zwecks enthält, und deſſen Löſung die letzte und höchſte Aufgabe unſerer Wiſſenſchaft in ſich ſchließt.

In dem Begriff des äußern Zwecks fallen Zweck und Mittel auseinander. So lange Zweck und Mittel auseinanderfallen, iſt der endloſe Progreß der Mittel unvermeidlich; denn jedes Mittel muß als Zweck und jeder Zweck wieder als Mittel gelten. Unmöglich alſo kann der Begriff des äußern Zwecks der wahre Begriff des Zwecks ſein. Um dieſen Widerſpruch zu löſen und den Begriff des Zwecks zu vollenden, müſſen wir den Dualismus von Zweck und Mittel aufheben, alſo die Einheit beider denken d. h. den Begriff eines Zwecks, der ſein Mittel nicht außer ſich, ſondern in ſich hat, der ſich ſelbſt vermittelt, nicht durch Objecte, die außer ihm ſind, vermittelt wird. Dieſen Zweck, der ſein eigenes Mittel, dieſes Mittel, das ſein eigener Zweck iſt, begreifen wird als Selbſtzweck oder Idee.

## Neuntes Capitel.

## Die Idee oder der Selbstzweck.

### §. 178.
### Die Geschichte des Zweckbegriffs.

Wir haben gezeigt, daß der Begriff der Objecte oder des Universums den Zweckbegriff fordert, daß ohne diesen die wirkliche Vereinigung der Objecte (das Universum) nicht gedacht werden kann; daß der Zweckbegriff zuerst als der äußere Weltzweck gefaßt werden muß, als die Welt, die sich unterscheidet in das Reich der Zwecke und in das Reich der Mittel; daß dieser Dualismus von Zweck und Mittel aufgehoben und die Einheit beider gedacht werden muß, nämlich der Begriff des sich selbst verwirklichenden Zwecks oder des Selbstzwecks. Der Begriff des Universums fordert die Unterscheidung in die Welt der Zwecke und in die Welt der Mittel, eine Unterscheidung, die sich als Gegensatz ausspricht: das bloße Subject gegenüber der objectiven Welt. Da aber die Welt nur eine sein kann, so fordert der Begriff der Universaleinheit, daß Zweck und Mittel in demselben Begriff vereinigt gedacht werden müssen: er fordert den Begriff des Selbstzwecks. Wie muß der Selbstzweck gedacht werden? Das ist die nächste und zugleich letzte Frage un-

ſerer Unterſuchungen. Bevor wir ſie löſen, bemerken wir, was die Erfahrung lehrt: daß in der Geſchichte der Philoſophie der Zweckbegriff in der That ſo gedacht worden iſt, als wir ihn eben entwickelt haben.

1. Unſere logiſche Entwicklung des Zweckbegriffs wird beſtätigt durch die geſchichtliche. Es giebt in der Geſchichte der Philoſophie kein Zeitalter, in welchem der Zweckbegriff ſeine Geltung nicht gehabt oder im richtigen Zeitpunkt gefordert hätte. Und ſo oft dieſer Begriff in die Philoſophie eingetreten iſt, hat er ſich als ein Princip geltend gemacht, das zuerſt in der Form des äußeren Weltzwecks (als die Herrſchaft der ſubjectiven Zwecke) geſetzt, dann in der Form des Selbſtzwecks tiefer gedacht und begriffen wurde.

2. Die Philoſophie des Alterthums ſetzte zur Erklärung der Dinge (der Welt) den Zweckbegriff zum erſtenmal in der Lehre des Anaxagoras. Um die Welt zu ordnen und aus dem Chaos den Kosmos zu geſtalten, iſt ein intelligentes Princip nöthig, welches von der ſtofflichen Welt unterſchieden und derſelben entgegengeſetzt werden muß als die ordnende Vernunft (νοῦς). Dieſes intelligente und ordnende Princip iſt nothwendig zweckthätig. Dieſer Zweck, der die Welt außer ſich hat, iſt der äußere Weltzweck.

3. Aber der äußere Weltzweck unterſcheidet ſich nothwendig in ſo viele beſondere und particulare Zwecke, deren Träger die einzelnen, intelligenten Individuen ſind. Dieſe ſubjectiven Zwecke ſind auch Weltzwecke, denn ſie ordnen ſich die Welt unter und betrachten dieſe lediglich als das Reich ihrer Mittel. Nun gehören die Träger dieſer Zwecke als Individuen ſelbſt zur Welt und in das Gebiet der Objecte. Alſo unterſcheidet ſich die Welt in das Reich der Zwecke auf der einen Seite und in das Reich der Mittel auf der anderen. Die Herrſchaft dieſer Zwecke

lt zuſammen mit der Herrſchaft der menſchlichen Intelligenz, e ſo klug iſt, überall ihre Mittel zu finden, um ihre Zwecke verwirklichen, welche ſelbſt hier nichts anderes ſind, als die Inreſſen und der Nutzen des Individuums. Das Individuum rrſcht, indem es verſteht, die Welt zu nützen; es herrſcht durch ne Klugheit. Das iſt der Standpunkt der alten Sophien, die auf Anaxagoras folgen und den Begriff der ſubjecven und beſonderen Zwecke zur Geltung bringen. Protagoras gt: „der Menſch iſt das Maß aller Dinge.“ Der Satz beutet: das Individuum mit ſeinen Intereſſen ſetzt ſich als den veck der Dinge (als Weltzweck).

4. Aber die individuellen, menſchlichen Zwecke ſind ſelbſt r Mittel, ſie ſind niemals letzter Zweck, ſie ſind nicht Endzweck. oll der Menſch wirklich als Zweck, als Endzweck gedacht wern, ſo kann als ſolcher nicht das Individuum mit ſeinen parularen Intereſſen, ſondern nur das allgemeine Weſen des enſchen gelten. Denn der Zweck iſt das wahrhaft Allgemeine. r Menſch hat ſein allgemeines Weſen zu verwirklichen, indem es erkennt und nach dieſer Erkenntniß handelt. Er allein dieſer Zweck. Er allein kann dieſen Zweck verwirklichen. Er ſein eigener Zweck und zugleich das Mittel deſſelben. So rd der Menſch als Selbſtzweck gedacht. Dies iſt der Standnkt des Sokrates, der auf die Sophiſten folgt. Der allein rthvolle Zweck iſt die *καλοκἀγαθία*: die Idee des Menſchen. as vom Menſchen gilt, muß von allen Objecten der Welt gel. Keines iſt bloß Mittel. Jedes iſt der individuelle Ausck ſeiner Gattung. Dieſe Gattung iſt ſein Endzweck, ſeine ee. Nichts gilt, als die Ideen der Dinge. Das iſt der Standkt Plato's, der auf Sokrates folgt. Jedes Ding iſt die füllung ſeines Endzwecks. Es hat dieſen Zweck nicht außer , ſondern in ſich; es iſt nicht Mittel für einen fremden Zweck,

nicht bloß Abbild ſeines Zwecks, ſondern es iſt deſſen Erfüllung und Selbſtverwirklichung. Es iſt Entelechie, und die Welt muß begriffen werden als ein Stufenreich ſolcher Entelechien. Das iſt der Standpunkt des Ariſtoteles, der auf Plato folgt. Sokrates, Plato und Ariſtoteles bilden die claſſiſche Philoſophie der Griechen. In dieſem claſſiſchen Zeitalter herrſcht der Begriff des Selbſtzwecks.

5. Das Chriſtenthum beruht auf der Geltung des Zweckbegriffs. Es ſetzt einen beſtimmten Zweck, der als Endzweck der Welt gilt. Der Endzweck der Welt iſt die Erlöſung des Menſchen. In dieſem ihrem oberſten Princip iſt die chriſtliche Weltanſchauung durchaus teleologiſch. Das Mittel dieſer Erlöſung iſt Chriſtus. Er iſt der Mittler. Aber dieſem Mittel iſt der Zweck nicht fremd. Chriſtus iſt Mittel und Zweck in Einem; er iſt die Welterlöſung in Perſon und gilt deßhalb dem chriſtlichen Glauben nothwendig als Endzweck der Welt. Jetzt gilt die Erlöſung des Menſchen als die Vereinigung mit Chriſtus. Das Mittel dieſer Vereinigung iſt die Kirche als das Reich der Gnadenmittel. Dieſe Mittel gelten der Kirche nicht als ſolche, denen ihr Zweck fremd iſt, ſondern ſie tragen nach kirchlicher Geltung dieſen Zweck in ſich; ſie ſind ſelbſt erlöſender Natur oder ſacramental. Jetzt wird die Kirche als das Reich dieſer Mittel, als die Gnadenanſtalt, ſelbſt Endzweck, und das Mittel iſt der Glaube an die Kirche, der im Gehorſam beſteht, in der ſeligmachenden Kraft der kirchlichen Werke. Jetzt gilt die Herrſchaft der Kirche als Endzweck, und das Mittel iſt die Hierarchie mit dem Papſtthum. Zuletzt gilt die Hierarchie als Endzweck und als Mittel Alles, das ſie befördert. Jedes Mittel, das dieſem Zwecke dient, nimmt an dem Endzwecke Theil: es iſt heilig, wie dieſer. Daher der Satz: „der Zweck heiligt das Mittel.“ Dieſer Satz iſt als Schlußſatz ganz richtig. Iſt er

falſch, ſo liegt das proton Pſeudos nicht in ihm, ſondern in den Prämiſſen. Der Endzweck kann ſein Mittel nicht außer ſich, ſondern nur in ſich haben. Die Mittel des Endzwecks ſind ſeine eigenen Mittel; ſie ſind darum, wie er ſelbſt. Der Schluß heißt: dieſer Zweck iſt Endzweck; dieſes Object iſt Mittel zu dieſem Zweck; alſo iſt es im Endzweck begriffen. Iſt die Kirche, (die Herrſchaft der Kirche, die Hierarchie) Endzweck, ſo ſind die Mittel, welche dieſen Zweck befördern, Mittel des Endzwecks, alſo heilig, wie dieſer. Gilt die katholiſch-kirchliche Teleologie, die nichts anderes iſt, als der richtige Ausdruck der kirchlichen Weltanſchauung, ſo iſt der Jeſuitismus eine ſtreng logiſche Folge. Und eben darin beſteht ſeine Macht. Soll dieſe Folge nicht gelten, ſo muß man ſich gegen die Prämiſſe erheben. Dieſe Prämiſſe heißt: „die Kirche mit ihren nothwendigen Bedingungen iſt Endzweck; ſie iſt das Mittel der Erlöſung.“ Der Gegenſatz heißt: „die Kirche iſt nicht Endzweck; ſie iſt nicht Mittel der Erlöſung; es ſind nicht die Werke, welche ſelig machen, ſondern allein der Glaube, die innere Wiedergeburt des Menſchen.“ Dadurch wird die Erlöſung aus einem kirchlichen Selbſtzweck in einen menſchlichen verwandelt. Und eben in dieſem Punkt liegt die ganze Differenz zwiſchen dem katholiſchen und proteſtantiſchen Begriffe des Endzwecks und die ganze Bedeutung des letzteren. Wird der Weltzweck der Erlöſung als ein äußerer gefaßt, der, gleichviel in welcher Form, ſich der Menſchenwelt gegenüberſtellt; gilt die letztere nur als das Material der Erlöſung, ſo iſt die nothwendige Folge die Herrſchaft der particularen kirchlichen Zwecke, die Theilung der Welt in das Reich der kirchlichen Zwecke und in das Reich der weltlichen Mittel, in das Reich der heiligen Mittel und in das der profanen.

6. Die neuere Philoſophie beginnt mit der Verneinung der Zweckbegriffe. Bacon läßt ſie nur noch in der Metaphyſik

gelten. Descartes will die Zweckbegriffe aus der Naturerklärung verbannt wiſſen; Spinoza verwirft ſie vollkommen als bloße Trugbilder der Imagination, als Vorſtellungen ohne alle reale Bedeutung. In dieſen Syſtemen gilt die mechaniſche Welterklärung. In der Lehre Spinoza's gilt ſie ausſchließlich. Gegen den Mechanismus erhebt Leibnitz von Neuem den Zweckbegriff, nicht ausſchließlich, ſondern ſo, daß der Mechanismus ſelbſt durch den Zweck beherrſcht wird und in dieſer dem Zwecke untergeordneten Bedeutung gilt. Aber zuletzt iſt auch bei Leibnitz der Weltzweck äußerlich; er iſt gleich dem göttlichen Weltplan, und dieſer ein Product der göttlichen Weisheit, die aus ſo vielen möglichen Welten die beſte wählt: er iſt die präſtabilirte Weltharmonie. Dieſem Begriff folgt die Metaphyſik des achtzehnten Jahrhunderts und namentlich die deutſche Aufklärung. Jetzt zeigt ſich dieſelbe Vorſtellungsweiſe, die immer aus dem Begriffe des äußeren Weltzwecks hervorgeht. Die Welt theilt ſich in das Reich der Zwecke und in das Reich der Mittel. Der Menſch mit ſeinen Zwecken ſteht auf der einen Seite, die Natur mit ihren Mitteln auf der anderen. Die Natur wird begriffen durch die Zwecke des Menſchen; ſie wird erklärt durch den Nutzen, den ſie dem Menſchen bringt; dieſer Nutzen ſelbſt gilt als die Abſicht der Schöpfung. „Welche Verehrung verdient der Weltenſchöpfer, der gnädig, als er den Korkbaum ſchuf, gleich auch den Stöpſel erfand!“ Die lebloſen Dinge ſind gemacht in Rückſicht auf die lebendigen (Reimarus), die ganze Natur in Rückſicht auf den Menſchen. Und wie die Natur, ſo die Kunſt. Die Kunſt iſt Mittel, deſſen Zweck der Menſch iſt, ein nützliches Mittel für die Erziehung, Beſſerung, Veredlung des Menſchen u. ſ. f. Ueberall gilt der Begriff der äußeren Zweckmäßigkeit.

7. Der Begriff des Selbſtzwecks kommt, wie im Alterthum

erſt durch Sokrates, ſo in der neueſten Zeit erſt durch Kant zur entſcheidenden Geltung. Er bildet ſeitdem das Thema der Philoſophie. Gegen die particularen menſchlichen Zwecke erhebt Kant den menſchlichen Endzweck als Sittengeſetz; die moraliſche Welt iſt nur erkennbar durch dieſen Begriff, die phyſiſche dagegen nur durch den Begriff der mechaniſchen Cauſalität. Doch giebt es eine Natur, die ohne den Zweckbegriff nicht vorgeſtellt werden kann, die auch nicht bloß als Mittel für fremde Zwecke angeſehen ſein will, ſondern als Selbſtzweck: das iſt die organiſche Natur. Daſſelbe gilt von den äſthetiſchen Erſcheinungen und der Kunſt. Kant unterſucht den Begriff des Selbſtzwecks in ſeiner Sittenlehre und in ſeiner Kritik der Urtheilskraft. Er macht ihn dort als ein imperatives Princip, als Geſetz (Maxime des Willens), hier als eine nothwendige Betrachtungsweiſe (Maxime der Reflexion) geltend: als teleologiſche Beurtheilung in Rückſicht auf das Lebendige, als äſthetiſche in Rückſicht auf das Schöne und die Kunſt. Wird aber die moraliſche Welt als Endzweck gedacht, ſo muß die Natur als das Reich der Mittel gelten, welches der ſittliche Endzweck ſelbſt fordert und ſetzt. Das iſt der Standpunkt Fichte's. Wenn aber die ſittliche Welt und die Kunſt, die aus dem Menſchen hervorgehen, als Selbſtzweck gedacht werden müſſen, ſo muß daſſelbe von der Natur gelten, aus welcher der Menſch hervorgeht. Wenn die organiſche Natur als Selbſtzweck vorgeſtellt werden muß, ſo wird ſie auch durch dieſen Begriff erkannt werden müſſen, ſo wird daſſelbe von der geſammten Natur gelten. Das iſt der Standpunkt Schelling's. Es bleibt daher kein Object, das dieſer Begriff ausſchließt. Der Begriff des Selbſtzwecks gilt als wirkliches Univerſalprincip. So weit die Identitätsphiloſophie reicht, neigt ſie auf jedem ihrer Standpunkte ſich dieſem Begriff zu und macht mit ihm gemeinſchaftliche Sache.

## §. 179.
## Der Selbſtzweck oder Endzweck.

Innere Zweckmäßigkeit.

Wenn Zweck und Mittel auseinanderfallen, ſo ſind beide einander äußerlich und fremd; ſie haben keine innere Gemeinſchaft, und ihre Beziehung fällt in das Subject, das ſeine Zwecke ſetzt und die Objecte ihnen unterordnet. Das Mittel iſt, mit dem Zweck verglichen, nicht deſſen eigenes Mittel. Der Zweck iſt, mit dem Mittel verglichen, nicht deſſen eigener Zweck. Der Zweck vermittelt nicht ſich, er wird vermittelt; das Mittel bezweckt nicht ſelbſt; durch daſſelbe wird etwas bezweckt. Wenn der Zweck vermittelt iſt, ſo iſt er ſelbſt ein Object geworden oder ein Mittel für andere Zwecke. Wenn daher Zweck und Mittel auseinanderfallen, ſo giebt es keinen letzten Zweck (§. 177 Nr. 9).

1. Wenn dagegen der Zweck ſich ſelbſt vermittelt, ſo kann er durch nichts Anderes vermittelt werden. Es giebt zu dieſem Zweck kein Mittel außer ihm. Nur er ſelbſt kann ſich vermitteln, d. h. er iſt ſein eigenes Mittel, er hat ſeine Mittel in ſich. Und er kann nichts Anderes vermitteln als ſich ſelbſt, d. h. er iſt ſein eigener Zweck oder *Selbſtzweck*. Es kann durch ihn nichts Anderes bezweckt werden, als er ſelbſt. Er iſt kein Zweck, der einen anderen außer ſich hat, alſo kein endlicher, ſondern ein wahrhaft *unendlicher* Zweck. Weil er ſelbſt nicht wieder Mittel für andere Zwecke ſein kann, ſo iſt er in Rückſicht ſeiner eigenen Mittel deren letzter Zweck oder *Endzweck*, eine wirkliche causa finalis. Die endlichen und particularen Zwecke laufen ins Endloſe, wie die gerade Linie; ſie nehmen kein Ende, weil ſie immer wieder Mittel werden. Der Endzweck iſt in ſich vollendet, wie der Kreis.

2. Der Selbſtzweck iſt ſubjectiv, denn er iſt ein Selbſt. Er ſoll objectiv ſein, denn er iſt Zweck. Er iſt in Wahrheit objectiv, denn er vermittelt ſich ſelbſt. In ihm iſt daher Subject und Object wirklich vereinigt. Das Subject, welches den Objecten gegenüberſtand, war bloß ſubjectiv und mußte daher begriffen werden als ein beſonderes Subject, als ein Individuum, das ſelbſt Object iſt unter Objecten. Dagegen das Subject, welches die Objecte in ſich begreift, iſt wahrhaft allgemein; und die Einheit, welche der Begriff der Objecte fordert, kann nur in dieſer Form gedacht werden: als Zweck und zwar als Selbſtzweck. Der Selbſtzweck unterſcheidet ſich von dem bloß ſubjectiven Zweck, wie das Object von der bloß ſubjectiven Vorſtellung. Um dieſen Unterſchied auszudrücken, bezeichnen wir den Begriff des Selbſtzwecks mit dem Worte Idee. Wir können im Unterſchiede von dem ſubjectiven Zweck, der abhängig iſt von dem Subject, das ihn ſetzt, und von dem Mittel, das ihn verwirklicht, den Selbſtzweck (Idee) auch den freien Zweck nennen. Es ſoll damit nichts anderes ausgedrückt ſein, als daß der Zweck, den die Objecte erfüllen, ihr eigener Zweck iſt, und daß dieſer Zweck ihr innerſtes Weſen, ihre wahrhafte Wirklichkeit ausmacht.

3. Die Uebereinſtimmung der Objecte mit dem Zweck giebt den Begriff der Zweckmäßigkeit. Iſt der Zweck den Objecten fremd und äußerlich, ſo kann die Zweckmäßigkeit keine andere ſein als eine äußere und mechaniſche (§. 177 Nr. 5). Iſt dagegen der Zweck, mit dem die Objecte übereinſtimmen, ihr eigener Zweck (Selbſtzweck), ſo muß dieſe Uebereinſtimmung, die wirkliche Einheit von Zweck und Mittel, als innere oder immanente Zweckmäßigkeit begriffen werden. Dieſer Begriff iſt zu entwickeln.

Zuſatz. Um den Begriff des Selbſtzwecks zunächſt zu ver-

deutlichen, nehme ich als Beiſpiel die kantiſche Sittenlehre. Es giebt nach Kant kein wahrhaft ſittliches und geſetzmäßiges Handeln, ſo lange wir mit particularen und bedingten Zwecken zu thun haben. Es muß einen allgemeinen und unbedingten Zweck geben, der niemals Mittel zu anderen Zwecken ſein kann. Das ſittliche Handeln fordert einen Endzweck. Dieſer ſittliche Endzweck iſt das Sittengeſetz oder die Pflicht. Das ſittliche Handeln iſt das pflichtmäßige. Wodurch aber iſt das pflichtmäßige Handeln vermittelt? Alle Handlungen ſind vermittelt durch Motive. Das Motiv der ſittlichen Handlung darf kein anderes ſein als die ſittliche Geſinnung. Die Pflicht ſoll geſchehen aus Pflicht. „Die Pflicht um der Pflicht willen:" gebietet das Sittengeſetz. Die Pflicht iſt Endzweck. Das Mittel dieſes Zwecks iſt einzig und allein die Pflicht. So hat die Pflicht keinen anderen Zweck und kein anderes Mittel als ſich ſelbſt: ſie iſt alſo Selbſtzweck. Ich handle nur dann ſittlich, wenn die Pflicht meinen alleinigen und innerſten Zweck ausmacht. So iſt die Pflichtmäßigkeit innere Zweckmäßigkeit. Wenn ſie eine äußere wäre, ſo würde aus dem moraliſchen Handeln ein bloß äußerlich legales, wobei die Geſinnung ſein kann, welche ſie will.

## §. 180.
## Der Selbſtzweck als Problem.

In der Einheit von Zweck und Mittel begreifen wir die Einheit von Subject und Object, die Einheit von Begriff und Welt. Dieſe Einheit, die wir als Selbſtzweck bezeichnet haben, bildet den höchſten Begriff, bis zu welchem unſere Wiſſenſchaft reicht. Wir wollen uns deutlich machen, worin dieſe Einheit beſteht und wie ſie gedacht ſein will.

1. Nehmen wir unſeren Ausgangspunkt in dem Begriff. Wir mußten ihn denken als das Allgemeine. Wir konnten das

Allgemeine nur denken als Selbſtſpecification, als eine fortſchreitende, zunehmende, ſich vollendende. Die vollendete Selbſtſpecification des Allgemeinen mußte begriffen werden als das Einzelne, als Individuum oder Object, als die Welt der Objecte. Hier ſind wir an der Grenze der Selbſtſpecification des Allgemeinen, das ſich in dieſer Richtung nicht weiter determiniren kann. Unmöglich kann es ſich über die Objecte d. h. die Individuen hinaus individualiſiren. Unmöglich kann es aufhören, ſich zu bethätigen. Was alſo bleibt übrig? So viel ich ſehe, nur eine einzige Möglichkeit. Nachdem das Allgemeine aus ſich die Objecte hervorgebracht hat, muß es ſich aus den Objecten hervorbringen. Es muß ſich ſelbſt erzeugen, denn es ſoll ſich ſelbſt verwirklichen. In ſeiner Selbſtſpecification iſt dieſe Aufgabe keineswegs vollkommen aufgelöſt. Hier erzeugt es immer nur das Beſondere, nicht ſich als das Allgemeine. Die Aufgabe iſt erſt dann wirklich gelöſt, wenn ſich das Allgemeine aus den Objecten wiedererzeugt; dann erſt iſt ſeine Selbſtbethätigung wahrhaft geſchloſſen, wie ein vollkommener Kreislauf, und ſeine Selbſtverwirklichung wahrhaft vollendet. Dieſe Verwirklichung bildet einen Proceß, deſſen erſter Grund und deſſen letztes Ziel das Allgemeine ſelbſt iſt. Alſo müſſen wir in dieſer ſeiner Selbſtverwirklichung das Allgemeine begreifen als Endzweck, als Selbſtzweck.

2. Und was iſt in dieſem Selbſtzweck begriffen? Offenbar das Allgemeine ſelbſt, welches die Objecte (Individuen) aus ſich und ſich aus den Objecten hervorbringt. Offenbar dieſer Schluß, in welchem das Allgemeine durch die Objecte ſich mit ſich ſelbſt vermittelt. Unterſcheiden wir dieſen Kreislauf, welchen der Selbſtzweck beſchreibt, genau in ſeine beiden Hälften. Die eine iſt die Erzeugung des Einzelnen (der Objecte) aus dem Allgemeinen, die andere iſt die Wiedererzeugung des Allgemeinen aus

dem Einzelnen (den Objecten). Dort haben wir das Einzelne im Allgemeinen, die Specification des Allgemeinen; hier haben wir das Allgemeine im Einzelnen (in den Objecten). Die erſte Hälfte beſchreibt den Weg vom Allgemeinen durch das Beſondere zum Einzelnen; die zweite geht vom Einzelnen durch die Objecte hindurch zum Allgemeinen. Faſſen wir beide Hälften in Eines, ſo haben wir das Ganze, das ſein Syſtem vollendet, indem das Allgemeine in Wahrheit zu ſich ſelbſt zurückkehrt. Das Allgemeine in ſeiner Selbſtſpecification haben wir Begriff genannt: das war die erſte Hälfte. Die Individuen, in deren Aufgabe es liegt, eine Gemeinſchaft zu bilden, haben wir Objecte, die Welt der Objecte, genannt: das war die zweite Hälfte des Ganzen. Alſo leuchtet ein, was wir im Selbſtzweck haben: die wirkliche Einheit dieſer beiden Hälften, die Einheit von Subject und Object, von Begriff und Welt. Wir müſſen das Allgemeine als Selbſtzweck, wir müſſen dieſen Selbſtzweck als Totalität, wir müſſen dieſe Totalität als die wirkliche Einheit des Subjectiven und Objectiven, des Begriffs und der Welt denken.

3. So nothwendig das Allgemeine ſich beſondert und vereinzelt, ſo nothwendig muß ſich das Einzelne verallgemeinern, müſſen die Individuen das Allgemeine aus ſich erzeugen. Wenn man von dieſen beiden Seiten des Ganzen und wahrhaft Wirklichen nur die eine bejaht, kommt man nothwendig zu einer einſeitigen Auffaſſung, welche die volle Wahrheit nicht begreift. Die Einen ſagen: „das Beſondere folgt aus dem Allgemeinen“. Richtig, und genau die Hälfte der Wahrheit! Die Anderen ſagen: „im Gegentheil, das Allgemeine folgt aus dem Einzelnen“. Wieder richtig, und genau die Hälfte der Wahrheit! Die volle Wahrheit iſt das Ganze. Und für die Erkenntniß giebt es keine halben Wahrheiten.

4. Das Allgemeine erzeugt ſich ſelbſt aus den Individuen,

aus den Objecten. Alſo ſind es die Individuen oder die wirklichen Objecte, welche in dieſem Schluſſe die nothwendigen Mittelglieder bilden. Sie müſſen daher in der Verwirklichung des Selbſtzwecks als die nothwendigen Mittel begriffen werden. Das Allgemeine als Selbſtzweck kann ſich nur *durch* die Objecte verwirklichen. Aber dieſe Mittel ſind ihm nicht äußerlich und fremd, ſie ſind ſeine eigenen (die von ihm ſelbſt geſetzten) Mittel. Darum müſſen wir uns näher ſo ausdrücken: das Allgemeine als Selbſtzweck kann ſich nur *in* den Objecten, nur *in* den Individuen verwirklichen. So wenig hier die Mittel dem Zwecke fremd ſind, ſo wenig iſt es der Zweck gegenüber den Mitteln. Er iſt ihr eigner Zweck. Alſo muß auch das Individuum als Selbſtzweck gedacht werden. Die Frage heißt: was iſt der Selbſtzweck als Individuum?

## §. 181.

## 1. Der Selbſtzweck als Leben.

### Die organiſche Zweckmäßigkeit.

Wir müſſen den Selbſtzweck des Allgemeinen als den Selbſtzweck auch des Individuums ſetzen, als deſſen innern Zweck. Das Individuum erzeugt das Allgemeine; es erzeugt das Allgemeine aus ſich, alſo zunächſt *ſein* Allgemeines, ſeine Gattung. Nun iſt die Gattung ſelbſt die erzeugende Macht der Individuen. Das Individuum kann daher die Gattung nur erzeugen, indem es ein anderes Individuum ſeiner Art, ein ihm gleichartiges, hervorbringt. Dieſe Selbſterzeugung des Individuums nennen wir *Leben* und jedes Individuum lebendig, welches die Macht hat, ſich ſelbſt (ein Individuum ſeines Gleichen) hervorzubringen. Wie muß der Begriff des Lebens gedacht werden?

1. Leben iſt Selbſtproduction des Individuums. Als

Erzeugung iſt es hervorbringende Thätigkeit oder Cauſalität. Aber dieſe Cauſalität iſt weder mechaniſch noch chemiſch; die mechaniſche erzeugt nicht, ſondern determinirt nur; und die chemiſche bringt kein Individuum hervor, welches ſelbſt wieder hervorbringender Natur wäre. Dagegen die Cauſalität, deren Product ein lebendiges Individuum iſt, erzeugt in der Wirkung von Neuem die Urſache. Die Urſache bringt ſich ſelbſt in der Wirkung hervor. Offenbar alſo iſt hier die Wirkung in der Urſache enthalten. Aber als wirkliches Individuum kann ſie nicht darin enthalten ſein, denn als ſolches ſoll ſie erſt hervorgebracht werden. Was alſo in der Urſache gegenwärtig iſt, kann nichts anderes ſein, als der erzeugende Begriff oder die Idee der Wirkung, d. h. deren Gattung. Iſt es aber der Begriff der Wirkung, der die Urſache beſtimmt und ausmacht; reſultirt alſo die Wirkung aus ſich ſelbſt (aus ihrem eigenen Begriff), ſo handelt die Urſache zweckmäßig. Wir müſſen daher das Leben als zweckthätige Cauſalität begreifen.

In jeder zweckthätigen Cauſalität iſt die Urſache beſtimmt durch die Idee der Wirkung. Das Haus wird gebaut nach dem Plane des Baumeiſters; das Kunſtwerk wird gebildet nach der Idee des Künſtlers. Der Begriff der Wirkung geht der Wirkung ſelbſt voraus und macht deren Urſache. Aber das Haus baut ſich nicht ſelbſt; ebenſowenig bildet ſich ſelbſt das Kunſtwerk. Beide werden gemacht. Denn der Zweck hat hier die Mittel ſeiner Verwirklichung nicht in ſich, ſondern außer ſich. Dagegen das lebendige Individuum wird nicht gemacht, nicht zuſammengeſetzt, wie ein Haus oder ein Uhrwerk. Es bildet ſich ſelbſt, es geſtaltet, formt, entwickelt ſich aus eignen Mitteln. Das Leben muß darum begriffen werden als Selbſtzweck. Hier iſt der Unterſchied zwiſchen der Cauſalität des Lebens und der Kunſt, zwiſchen der lebendigen und techniſchen Zweckthätig-

keit. Dort fallen Zweck und Mittel zusammen und bilden ein und dasselbe Wesen, hier sind beide so verschieden, wie der Baumeister oder der Bewohner vom Hause. Wenn das Haus sich selbst baute, so wäre es ein Organismus.

2. Was ist organische Causalität? Das Individuum bildet sich selbst, d. h. es verwirklicht seinen Begriff, seine Gattung, seinen Zweck. Durch diesen Begriff ist es vollkommen bestimmt in allen seinen Theilen. Jeder dieser Theile ist bestimmt durch den Begriff des Ganzen. Da nun das Ganze der Inbegriff aller Theile ist, so ist jeder Theil des Individuums bestimmt durch alle übrigen. Also bestimmen diese Theile sich wechselseitig und stehen in einer durchgängigen Wechselwirkung oder *Gemeinschaft*. Nun ist aber das Ganze selbst, die Totalität des Individuums, bestimmt durch den Begriff oder die Gattung als den Endzweck des Individuums. Also muß die Gemeinschaft der Theile begriffen werden als *Zweckgemeinschaft*. Jeder Theil ist dem Ganzen d. h. dem Zweck des Ganzen untergeordnet. Was aber einem Zwecke dient, ist Mittel. Also müssen die Theile des Individuums begriffen werden als *Mittel*. Diese Mittel verhalten sich zu dem Zwecke, dem sie dienen, keineswegs äußerlich; sie sind seine eignen Mittel, sie sind gesetzt und bedingt durch den Begriff des Ganzen. Der Lebenszweck vermittelt sich selbst. Wenn der Zweck durch fremde Mittel verwirklicht wird, so sind ihm gegenüber diese Mittel mechanisch (§. 177. Nr. 5). Wenn dagegen der Zweck sich selbst verwirklicht, so sind die Mittel, die er braucht, seine eigenen Werkzeuge: die Mittel des Selbstzwecks müssen daher im Unterschiede von den mechanischen Mitteln begriffen werden als *Organe* oder *Glieder*.

Das Individuum bildet ein Ganzes oder eine Gemeinschaft von Theilen. Da dieses Ganze Zweck ist, so bildet das Individuum eine Gemeinschaft von Mitteln. Da dieser Zweck

ſein eigener Zweck (Selbſtzweck) iſt, ſo bildet es eine Gemeinſchaft oder ein Syſtem von Organen d. h. einen Organismus. Es bildet dieſen Organismus ſelbſt, d. h. es organiſirt ſich. Leben iſt Organiſation, Selbſtorganiſation. Das Individuum hat darum Theile, weil ſein Zweck Mittel fordert und ſetzt, um ſo mehr und mannigfaltigere Mittel, je umfaſſender der Lebenszweck iſt, der das Weſen des Individuums ausmacht.

3. In dem Organismus verkörpert oder (beſſer geſagt) objectivirt ſich die Gattung, dieſe beſtimmte Gattung d. h. dieſer beſtimmte Lebenszweck. Zugleich bildet das Individuum, indem es ſich organiſirt, ein geſchloſſenes Ganzes, das als ſolches ſich von den anderen Objecten unterſcheidet und ein Weſen für ſich ausmacht. Jetzt tritt das Leben in die Beziehung nach Außen, in das Verhältniß zu andern Objecten. Wird es in dieſem Verhältniß bloß mechaniſch determinirt, ſo hört es auf, ſeinen Zweck zu erfüllen. Wird es in dieſem Verhältniß neutraliſirt, ſo hört es ebenfalls auf, ſeinen Zweck zu erfüllen. Es hört auf zu ſein, was es iſt. Alſo fordert der Begriff des Lebens, daß ſich der Lebenszweck auch in der Beziehung nach Außen bethätigt; daß er mit den Objecten außer ihm in eine Gemeinſchaft eingeht, welche eine bloß mechaniſche oder neutrale nicht ſein kann. Nun können die Objecte mit dem Zweck keine andre Gemeinſchaft haben, als daß ſie ihm untergeordnet werden als Mittel. Alſo fordert der Begriff des Lebens, daß es ſeinem Zwecke die andern Objecte als Mittel unterordnet. Aber das Leben iſt Selbſtzweck. Der Selbſtzweck braucht keine andern Mittel als die ſeinigen. Alſo fordert der Begriff des Lebens, daß es die fremden Objecte in ſich aufnimmt und in ſeine Mittel verwandelt. Dieſe Verwandlung iſt die Aneignung oder Aſſimilation. Der Begriff des Lebens fordert daher mit der Or-

ganisation zugleich die Assimilation. Wo Leben ist, da ist Selbstgestaltung der eigenen Individualität und Aneignung fremder Objecte.

4. Vermöge dieser Selbstgestaltung und Aneignung bringt das Individuum immer von Neuem sich selbst hervor als den Ausdruck seiner Gattung, erfüllt es seinen Lebenszweck. Es erfüllt ihn noch nicht vollkommen. Denn es soll seine Gattung nicht bloß in sich darstellen und bethätigen, sondern aus sich erzeugen; es soll denselben Lebenszweck von Neuem setzen, indem es ein neues Individuum seiner Art hervorbringt. Die Individuen werden erzeugt durch die Gattung; die Gattung soll wiedererzeugt werden durch die Individuen: so fordert es der Begriff des Selbstzwecks. Das Leben erfüllt seinen Zweck, indem es sich wiedererzeugt und neue Individuen seines Gleichen hervorbringt. So vollendet es seinen Begriff: den Begriff der Selbsterzeugung. Leben erzeugt Leben. Dies geschieht im Gattungsproceß. Neue Individuen werden hervorgebracht, die wieder neue Individuen ihres Gleichen hervorbringen. Der Gattungsproceß setzt sich fort in der endlosen Reihe der Geschlechter, d. h. in der Generation.

5. Wo Selbstzweck ist oder wo ein Zweck sich selbst verwirklicht, da ist Leben, von der niedrigsten Form bis zur höchsten. Wo Leben ist, da erfüllt und bethätigt sich der Lebenszweck. Die Bethätigung des Zwecks ist seine Function; die Mittel dieser Bethätigung sind seine Organe. Die Bildung dieser Organe ist die Organisation. Die Verwandlung fremder Objecte in Lebensorgane ist die Assimilation. Die Erzeugung neuer Individuen ist der Gattungsproceß. Die Forterzeugung ist die Generation. In der Generation erfüllt und vollendet sich der lebendige Selbstzweck; darum ist die Zeugung die höchste Function des Lebens.

Zuſatz. 1. Der Begriff des Selbſtzwecks fordert den Begriff des Lebens, wie der Begriff des Objects (der Objecte) die Begriffe des Mechanismus und der Neutraliſation forderte. So wenig dieſe letzteren in der ſpeciell phyſikaliſchen Bedeutung gelten durften, wo ſie nur die Körper betreffen; ſo wenig gilt hier die Kategorie des Lebens nur von den organiſchen Körpern. Sie gilt natürlich auch von dieſen, aber nicht ausſchließlich. Darum ſind in dem von uns entwickelten Begriff auch nicht die phyſiologiſchen Unterſchiede des vegetativen und animaliſchen Lebens ausgedrückt, ſondern die Grundbedingungen und Grundfunctionen alles Lebens. Alles Leben iſt Organiſation, Aſſimilation, Generation.

In der organiſchen Natur ſind die Selbſtgeſtaltung (Wachsthum), Selbſternährung und Fortpflanzung der lebendigen Körper die augenfälligen Beiſpiele dieſer Lebensbegriffe.

Aber man redet mit vollem Recht auch von einem geiſtigen, ſittlichen, politiſchen, religiöſen, künſtleriſchen, wiſſenſchaftlichen Leben u. ſ. f. Jedes wirkliche geiſtige Leben erfüllt einen Zweck, von dem es ſelbſt erfüllt und beherrſcht wird. Dieſer Zweck bildet ſich ſeine Organe in den ihm gemäßen Anlagen, Intereſſen, Bedürfniſſen u. ſ. f. Dieſe Organe bilden in Rückſicht auf den Zweck, deſſen Mittel ſie ſind, ebenfalls eine Gemeinſchaft, in der ſie ſich gegenſeitig bedingen und fördern. Jeder Menſch hat ſeinen geiſtigen Organismus. Was wäre auch das geiſtige Leben, wenn es nicht die Objecte der Welt in ſich aufnähme, nicht fremde Vorſtellungen ſich aneignete? Alles Lernen iſt ein Innewerden, ein geiſtiges Aſſimiliren. Der Geiſt kann nicht leben, ohne zu lernen. Und was wäre das geiſtige Leben, wenn es ſich nicht fortpflanzte? Die menſchliche Bildungsgeſchichte im Großen, die Erziehung im Einzelnen iſt eine Fortpflanzung des Geiſtes, der reichſte und vollkommenſte Ausdruck des geiſtigen Lebens. Auch der Geiſt hat ſeine Generationen.

Wir haben von dem Staatsmechanismus geredet (§. 173 Zuſatz §. 174 Zuſatz). Der Staat ſoll in ſeiner höhern Form einen

ſittlichen Organismus bilden. Als ſolcher galt er bei den Alten. Die Staatsgemeinſchaft wird beſtimmt durch den ſittlichen Zweck des Ganzen, durch die Idee der Gerechtigkeit bei Plato. Dieſer Zweck organiſirt und gliedert den Staat bis in ſeine einzelnen Theile. Gilt der Staat als ſittlicher Selbſtzweck, gilt das Ganze als Idee oder Endzweck, ſo iſt der Staat ein lebendiges Weſen, zu dem ſich die Einzelnen verhalten, wie die Glieder zum Organismus. Von einem ſolchen Ganzen darf man ſagen, was von dem bloßen Verhältniß des Ganzen und der Theile (ohne den Zweckbegriff) nicht gelten darf: „Das Ganze iſt früher als die Theile" (vgl. §. 129. Nr. 2).

Zuſatz 2. Der Begriff des Lebens fordert den Begriff des Selbſtzwecks oder der innern Zweckmäßigkeit. Dieſen Begriff der organiſchen Zweckmäßigkeit hat Ariſtoteles erkannt und in ſeiner ganzen Fruchtbarkeit geltend gemacht, ſowohl phyſiologiſch als pſychologiſch. Unter den neuen Philoſophen hat Kant in ſeiner Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft dieſen Begriff in ſeiner Nothwendigkeit erkannt und gewürdigt durch eine tief eindringende Analyſe. Nach Ariſtoteles kann ohne dieſen Begriff das Leben nicht erklärt werden; nach Kant iſt er ein nothwendiges, aber bloß ſubjectiv gültiges Princip zur Beurtheilung des Lebens (§. 178. Nr. 7).

## §. 182.

## 2. Der Widerſpruch des Lebens.

Das Leben enthält ein Problem in ſich, welches durch die bloßen Lebensfunctionen nicht aufgelöſt wird. Die Aufgabe oder der Lebenszweck fordert die Erzeugung der Gattung. Die Löſung der Aufgabe bietet die Erzeugung immer neuer Individuen, welche ſelbſt wieder neue Individuen ihrer Art hervorbringen: das iſt der Fluß der Generationen, die endloſe Reihe der Geſchlechter, welche entſtehen und vergehen. Wir haben die Gattung in der Form des endloſen Progreſſes.

Die jedesmal neue Generation hat die Aufgabe der Fortzeugung. Mit dieſer Aufgabe fällt der Gattungszweck zuſammen; mit dieſem der Lebenszweck des Individuums. So iſt immer nur eine beſtimmte Generation der eigentliche Träger der Gattung. Nur in der zeugenden Generation lebt die Gattung wirklich. In demſelben Maße, als eine Generation den Gattungszweck erfüllt hat, in demſelben Maße hat ſie ihren Lebenszweck erfüllt: ſie ſtirbt daher ab, wie ein verbrauchtes Mittel der Gattung; ſie vergeht und mit ihr die Individuen dieſer Generation.

Es leuchtet demnach ein, daß in dem Zeugungsproceß die Aufgabe weder der Gattung noch des Individuums wirklich gelöſt wird. Das Individuum bringt es nur bis zur Generation. Die Gattung bringt es auch nicht weiter. In dem beſtändigen Fluße der Generationen, in dem unaufhörlichen Wechſel der Geſchlechter wird die Gattung nicht wahrhaft objectiv und das Individuum nicht wirklich allgemein. Das einzelne Individuum vergeht wirklich, und die Gattung, da ſie nur in dem Wechſel der Geſchlechter, in dem Entſtehen und Vergehen der Individuen erſcheint, hört nicht auf zu vergehen. So wird vermöge des bloßen Lebens der Selbſtzweck des Allgemeinen in der That nicht erfüllt und verwirklicht.

## §. 183.

## 3. Der Selbſtzweck als Erkennen und Wollen.

Die ideale Zweckmäßigkeit.

1. Das Individuum ſoll die Gattung erzeugen, die es im Gattungsproceß nicht erreichen und objectiv machen kann. So fordert es der Selbſtzweck der Gattung, wie der des Individuums. Die Gattung will als ſolche erzeugt ſein, als die

erzeugende Macht der Individuen, als das wahrhaft Allgemeine. Es giebt nur eine Form, die das Allgemeine in dieſem Sinne vollkommen ausdrückt: der Begriff. Es giebt nur eine hervorbringende Thätigkeit, die im Stande iſt, den Begriff zu erzeugen: das Denken. In dem begreifenden Denken allein wird das Allgemeine wahrhaft objectiv und das Individuum wahrhaft allgemein. Hier löſt ſich die Aufgabe, die der Begriff des Lebens fordert, aber nicht löſt. Sie löſt ſich im Denken, welches die wahren Begriffe erzeugt und dadurch die Objecte erkennt, welche die Begriffe bilden. In Wahrheit iſt das Denken ſelbſt die erzeugende Thätigkeit des Allgemeinen und dieſes wird alſo, indem es gedacht wird, nicht bloß objectiv gemacht, ſondern es wird ſich objectiv, es objectivirt in Wahrheit ſich ſelbſt. In der Selbſterkenntniß erfüllt es ſeinen Selbſtzweck. Es liegt in dem Begriffe und in der Aufgabe des Selbſtzwecks, ſich objectiv zu werden. Und da der Selbſtzweck nur durch ſich verwirklicht werden kann, ſo wird er ſich objectiv, indem er ſelbſt ſich objectiv macht. Er wird es nicht, indem er lebt, ſondern indem er ſich denkt und erkennt. Die Erkenntniß iſt Zweck; das Denken iſt Mittel. Die Erkenntniß durch das Denken giebt den Begriff eines zweckmäßigen Verhältniſſes. Denn es giebt in der That zur Erkenntniß kein Mittel, das zweckmäßiger wäre, als das Denken. Was erkannt werden ſoll, iſt das Allgemeine. Wodurch es erkannt wird, iſt das Denken, ſeine eigene Thätigkeit. Hier fallen Zweck und Mittel vollkommen zuſammen. Wir haben alſo den höchſten Begriff der inneren Zweckmäßigkeit. Und da es der allgemeine Selbſtzweck oder die Idee iſt, die ſich in der Erkenntniß erfüllt, ſo bezeichnen wir dieſe Zweckmäßigkeit als die ideale, um ſie dadurch von der bloß organiſchen zu unterſcheiden.

2. Hier erſcheinen die Begriffe „Erzeugen, Sterben, Er-

kennen" in einem Zuſammenhange und in einer Verwandtſchaft, der nicht zum erſtenmal an dieſer Stelle entdeckt wird. Ueber dieſen Zuſammenhang hat der platoniſche Sokrates ſo tiefſinnig geredet. Er nannte das Erkennen ein Erzeugen und begriff den Erkenntnißtrieb als den höchſten Zeugungstrieb, der die Philoſophie hervorbringt. Dieſer Zeugungstrieb, den nur das Denken befriedigt, iſt der philoſophiſche Eros. (Das platoniſche Gaſtmahl). Das erzeugende Denken iſt unſere wahrhaft allgemeine Thätigkeit, unſere wirkliche Gattung, die in uns entbunden und frei wird in demſelben Maße, als wir ſelbſt frei werden von den individuellen und ſinnlichen Lebenszwecken. Denkend leben oder dem Zwecke der Wahrheit allein leben, heißt den ſinnlichen und bloß individuellen Zwecken nicht mehr leben. Das Aufhören dieſes Lebens nannte Sokrates Sterben. Und in dieſem Sinne ſagte er in den letzten Geſprächen vor ſeinem Tode, daß er ſchon lange geſtorben ſei, daß ſein Leben in der Philoſophie und für dieſelbe ſo viel war als Nichtleben für die Zwecke des bloßen Lebens (Phädon).

3. Der Begriff der Erkenntniß iſt durch den Begriff des Selbſtzwecks nothwendig gefordert: er ſchließt dieſen Begriff und giebt ihm die letzte (durch die Erkenntniß des Selbſtzwecks geforderte) Beſtimmung. Die Function des Zwecks iſt die Zweckthätigkeit oder das zweckthätige Wirken. Iſt der Zweck erkannt, ſo iſt ſeine Function erleuchtet von der Erkenntniß, ſo iſt das zweckthätige Wirken ſelbſt beſtimmt (nicht bloß durch den Zweck, ſondern) durch den erkannten Zweck, ſo iſt dieſe Zweckthätigkeit nicht bloß Wirken, ſondern Wollen. Und der Begriff des Selbſtzwecks fordert, wie den Begriff der Erkenntniß, ſo den des Willens. In dieſem Begriff wird ausdrücklich geſetzt und erklärt, was wir in dem Begriffe des Zwecks fortwährend denken mußten, und was in der That dieſer Begriff iſt. Der Zweck

will erfüllt ſein. Der Selbſtzweck will ſich hervorbringen, er will ſich objectiv werden, er will ſich erkennen u. ſ. f. Wo Zweckthätigkeit iſt, da will ſich etwas verwirklichen, da iſt ein ſubjectives Streben geſetzt, das ſchon den Willen ausdrückt und ankündigt. Wille iſt Zweckthätigkeit im Licht der Erkenntniß.

Der Selbſtzweck kann ſich nur verwirklichen, indem er ſeinen Zweck (ſich ſelbſt) erkennt und will. In der Erkenntniß iſt dieſer Zweck ſein Object; im Willen iſt er ſeine Aufgabe. Nun aber iſt die Erkenntniß ſelbſt Aufgabe, ſie iſt auch Zweck; ihre Verwirklichung geſchieht ebenfalls durch ein zweckthätiges Handeln. Alſo kann es die Erkenntniß nicht ſein, welche den Willen macht; ſie kann ihn nur erleuchten. Ohne den Willen zur Erkenntniß giebt es keine Erkenntniß. Wenn aber die Erkenntniß den Willen vorausſetzt und doch erſt von ſich aus erleuchtet, ſo muß es der Wille ſein, der ſich ſelbſt dieſes Licht anzündet, der die Erkenntniß erzeugt und eben dadurch ſich und ſeinen Zweck vollendet. Das Allgemeine will für ſich werden; es will objectiv geſetzt ſein, und da es ſelbſt den erzeugenden Grund der Objecte bildet, ſo kann es aus dieſen nur hervorgehen, um ſein eigenes Object zu ſein, um ſich ſelbſt zu erfaſſen, zu erkennen. Eben darum müſſen wir das Allgemeine als Selbſtzweck begreifen und dieſen als den Willen, der ſich entwickelt.

Zuſatz. Es kann auf den erſten Blick befremdlich ſcheinen, daß Erkennen und Wollen hier als logiſch-metaphyſiſche Begriffe, als Kategorien auftreten. Die Erkenntniß braucht Kategorien, aber iſt ſie ſelbſt eine Kategorie? Und es möchte noch ſein, daß die Erkenntniß in der Logik vorkommt. Aber was hat der Wille mit der Logik zu ſchaffen? Er gehört in die Pſychologie und Moral, nicht in die Logik und Metaphyſik. Die Kategorien, wie es ſcheint, verirren ſich bald in die Phyſik und Phyſiologie mit Begriffen, wie Mechanismus und Organismus, bald in die Pſycho-

logie und Ethik mit Begriffen, wie Erkennen und Wollen. Einwände dieſer Art ſind oft gemacht worden. Wir haben gezeigt, daß der Begriff als Object gedacht werden muß, daß der Begriff der Objecte den des Mechanismus fordert. Wir haben gezeigt, daß der Begriff als Zweck gedacht werden muß, als Selbſtzweck; daß der Begriff des Selbſtzwecks die Begriffe des Lebens, Erkennens, Wollens fordert. In dieſem Beweiſe liegt ſchon die Rechtfertigung der Sache. In der That ſind Erkennen und Wollen Kategorien. Wenn man die Probe der Kategorien darauf macht, daß ſie nicht bloß für gewiſſe Objecte, ſondern für alle gelten, daß ſie die allgemeine Natur der Dinge ausdrücken ſollen, ſo iſt nicht ſchwer zu ſehen, in welchem tiefen Sinne Erkennen und Wollen dieſe Probe beſtehen. Sie gehören nicht bloß zu den ſogenannten Vermögen des menſchlichen Geiſtes, ſondern in Wahrheit zu den Bedingungen der Welt. Wenn die Welt als Object begriffen wird, ſo muß ſie auch als Erkenntniß begriffen werden, denn Object ohne Erkenntniß iſt nichts. Wenn die Welt als Zweck begriffen wird, ſo muß ſie auch als Wille begriffen werden, denn Zweck ohne Willen iſt nichts. Es iſt nicht zum erſtenmal, daß Erkenntniß und Wille als Principien der Welt gelten. Es iſt nicht zum erſtenmal, daß man geſagt hat: „die Welt *will* erkannt werden.“ Da hat man Beides in Einem: Wille und Erkenntniß als gegründet in der Natur der Dinge oder vielmehr die Natur der Dinge als gegründet in Wille und Erkenntniß. Kant begreift die Erkenntniß nicht aus den Bedingungen der Welt, ſondern die Welt aus den Bedingungen der Erkenntniß; die Natur muß ſo ſein, wie die Möglichkeit der Erkenntniß der Natur fordert. Die Bedingungen der Erkenntniß ſind die Bedingungen auch der Erkenntnißobjecte. Aus dieſen Bedingungen löſt Kant die Grundſätze oder Principien, welche „die Metaphyſik der Erſcheinungen“ ausmachen. So iſt bei ihm die Erkenntniß in der That ein Begriff zur Erkenntniß der Welt, alſo eine Kategorie in unſerem Sinn. „Die Welt als Wille“ iſt Schopenhauer's ſte-

hende Formel. Bei ihm iſt der Wille ein metaphyſiſches Princip, das einzige metaphyſiſche Princip.

Wären Erkenntniß und Wille nur eine kleine menſchliche Provinz in der Welt, ſo wären ſie nicht Kategorien, und ihr Begriff gehörte nicht in die Metaphyſik, ſondern in die anthropologiſchen Wiſſenſchaften. Da ſie aber Weltprincipien ſind, Univerſalbegriffe, ohne welche der Begriff der Objecte oder der Welt nicht ausgedacht oder vollendet werden kann, ſo gelten ſie nothwendig für Kategorien. Und da ſie in der That den Weltbegriff vollenden, ſo gelten ſie nothwendig für die höchſten. Wir haben es hier nicht mit den anthropologiſchen Functionen des Erkennens und Wollens zu thun und laſſen deshalb gefliſſentlich alle Beſtimmungen bei Seite, die in der Pſychologie und Moral ausgemacht werden. Man hat die Erkenntniß auch „die Wahrheit oder die theoretiſche Idee" und den Willen „das Gute oder die praktiſche Idee" genannt. Ohne dieſe Ausdrücke zu verwerfen, habe ich ſie vermieden, um nicht den Schein einer Vermiſchung metaphyſiſcher Begriffe mit anthropologiſchen entſtehen zu laſſen, den Schein, als ob hier die Metaphyſik in den Unterſchied der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie einginge. Sonſt habe ich nichts dagegen, daß man den erkannten Endzweck die Wahrheit und den gewollten Endzweck das Gute nennt.

## §. 184.

## Der Selbſtzweck als Entwicklung.

### Der Schluß des Syſtems.

1. In dem Begriff des Willens und der Erkenntniß hat ſich der Begriff des Selbſtzwecks erfüllt und vollendet. Es könnte ſcheinen, daß der Selbſtzweck damit aufhört, Zweck zu ſein. Was kann anderes gewollt werden, als der Zweck? Was kann noch gewollt werden, wenn der Zweck erfüllt iſt; wenn der Zweck erfüllt iſt, der nicht mehr Mittel werden kann für

einen andern Zweck: der in ſich ſelbſt ruhende Endzweck? Der Begriff der Erfüllung iſt durch den Begriff des Selbſtzwecks gefordert; die Möglichkeit, Mittel für einen andern Zweck zu ſein, iſt durch den Begriff des Endzwecks ausgeſchloſſen. Wenn es nun die Erfüllung iſt, welche den Zweck aufhebt, ſo hört der erfüllte Selbſtzweck auf, Zweck zu ſein, ohne daß er (wie der erfüllte äußere Zweck) anfängt Mittel zu werden. Es liegt alſo, wie es ſcheint, in dem Begriffe des Selbſtzwecks eine Forderung, mit deren Erfüllung derſelbe Begriff ſtreitet, der die Forderung ſtellt. Hier entdecken wir in dem Begriffe des Selbſtzwecks einen Widerſpruch, den wir nicht mehr durch einen höheren Begriff, ſondern nur aus demſelben Begriffe auflöſen können, der, wie es ſcheint, den Widerſpruch enthält: aus dem Begriffe des Selbſtzwecks.

2. Wir haben den Selbſtzweck begriffen als das Allgemeine, das ſich ſpecificirt, darum nothwendig vereinzelt, in die Welt der Individuen und Objecte eingeht, dieſe Welt durchdringt und aus den Individuen ſelbſt wieder hervorgeht oder ſich wiedererzeugt, um ſich objectiv zu machen oder *für ſich* zu ſein als Erkenntniß und Wille. In dieſem Proceß verwirklicht ſich der Selbſtzweck. Er verwirklicht ſich *nur* in dieſem Proceß, in dieſem ganzen Proceß, nicht bloß in einem Momente deſſelben oder in einer ſeiner Bildungsformen. Der wirkliche Begriff des Selbſtzwecks iſt daher gleich dieſem ganzen Proceß. Er bildet einen Schluß, deſſen Mittelglied die Individuen, der Inbegriff aller Objecte, die Welt oder das Univerſum ausmacht. Das Mittelglied in der Verwirklichung des Zwecks iſt deſſen Mittel. Alſo müſſen wir die Welt als das Mittel begreifen in der Verwirklichung des Selbſtzwecks. Alle Mittel aber in der Verwirklichung des Selbſtzwecks ſind deſſen *eigene* Mittel. Das Verhältniß von Mittel und Zweck kann

hier nur begriffen werden als das der inneren Zweckmäßigkeit. Der Zweck iſt hier den Mitteln nicht äußerlich; er iſt deren eigner Zweck. Was aber ſeinen Zweck in ſich hat, iſt Selbſtzweck. Alſo müſſen wir in der Verwirklichung des Selbſtzwecks die Welt als Mittel, aber nicht bloß als äußeres Mittel, nicht als Material, ſondern als erzeugendes Mittel d. h. ebenfalls als Selbſtzweck begreifen. Wir haben alſo die Verwirklichung des Selbſtzwecks als einen Proceß zu denken, in welchem er ſelbſt jedes ſeiner Mittelglieder erfüllt, ganz erfüllt; in welchem er ſelbſt jede Bildungsform ſetzt als eine nothwendige Bedingung ſeiner Vollendung. Wir müſſen daher dieſen Proceß begreifen als eine *fortſchreitende* Vollendung, in der jedes Mittelglied eine nothwendige Stufe bildet, auf der es um ſeiner ſelbſt willen exiſtirt; in welcher alle aus demſelben Grunde hervorgehen, daſſelbe Ziel erſtreben und wollen, daſſelbe Weſen ausdrücken in fortſchreitenden Formen d. h. in verſchiedenen Stufen. Dieſer Proceß kann demnach nur als *Entwicklung* gedacht werden. (§. 69 Nr. 1.)

3. Der Begriff der Entwicklung fordert den Begriff des Selbſtzwecks, wie wir in dem letzten Abſchnitt unſerer Propädeutik dargethan haben (§. 70 Nr. 2). Der Begriff des Selbſtzwecks fordert den Begriff der Entwicklung, wie ſich jetzt am Schluſſe unſeres Syſtems zeigt. Die Entwicklung kann nicht ohne Selbſtzweck, der Selbſtzweck kann nicht ohne Entwicklung gedacht werden. Er iſt die *Entwicklung* ſelbſt. Dieſer Begriff löſt jenen letzten Widerſpruch, der in Wahrheit nur ein ſcheinbarer war. Denn er kann nur gelten, ſo lange man den Begriff der Entwicklung *nicht* verſteht. Nur ſo lange kann es ſcheinen, als ob das Ziel der Entwicklung die Entwicklung ſelbſt überflüſſig mache: als ob die Entwicklung wie eine Leiter ſei, die man umwirft, wenn man oben iſt, oder wie

eine Eiſenbahnfahrt, bei der man an der letzten Station ausſteigt. Der Selbſtzweck iſt ſeine Entwicklung. Auf die Frage: was iſt das Ziel der Entwicklung? giebt es hier nur eine Antwort: die Entwicklung ſelbſt, nichts anderes! Um es in einem Vergleiche zu ſagen: die Entwicklung iſt nicht, wie die Leiter oder die Eiſenbahnfahrt; ſie iſt wie ein werthvolles und reiches Menſchenleben, das nicht ſeinem letzten Momente gleichkommt, ſondern ſeiner ganzen Entfaltung vom erſten Moment bis zum letzten. Dieſes Leben in ſeinem ganzen Umfange iſt der Menſch.

4. Der Begriff des Selbſtzwecks iſt der Begriff der Entwicklung. Wir haben den Begriff des Selbſtzwecks erreicht, indem wir die Begriffe d. h. das Denken entwickelt haben. Die früheren Kategorien fallen nicht ab, indem wir die letzte denken. Sie ſind in dieſer alle enthalten. Sie ſind alle nothwendig, um den Begriff der Entwicklung zu erfüllen und vollſtändig zu machen. Wollen wir unſere Unterſuchungen in ihr Reſultat zuſammenfaſſen, in ihrer Summe ausdrücken, die ſich keineswegs auf den letzten Poſten beſchränkt, ſo iſt es nichts anderes als der Begriff der Entwicklung, den wir entwickelt und in ſeiner ganzen Vollſtändigkeit gedacht haben. Dies allein war unſere Aufgabe; die Löſung dieſer Aufgabe war das durchgängige Thema unſeres Syſtems. Wir wollen, wie es das Schlußwort unſerer Propädeutik erklärt hat, in dieſer Logik das Syſtem und Organon der Entwicklung gegeben haben: das Syſtem ihres Begriffs und das Organon, um ſie in der Natur der Dinge zu erkennen.

UNIVERSITY OF CALIFORNIA
LIBRARY

This is the date on which this book was charged out.

[illegible] WEEKS AFTER DATE

DEC 4 1967 64

JAN 2 1968

FEB 27 1973 8

REC. CIR. FEB 26 1979

APR 7 1983 45

rec'd circ. JUN 02 1983

[80m-6,'11]

Fischer 126626
System der logik und
Metaphysik.
BC73
F5
1865

C. BERKELEY LIBRARIES

C046744151

BC73
F5
1865

UNIVER